А. Я. РАЙБЕКАС

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ КАК ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
Томск — 1977

Исследование категориального богатства марксистской диалектики является важнейшим условием развертывания ее в подлинно научную философскую теорию. Монография посвящена исследованию категориального статуса понятий вещь, свойство, отношение. Рассмотрены: фактический статус этих понятий как всеобщих определений бытия и познания в истории познания, объективная диалектика бытия материального мира как мира совершающих процесс вещей; методологические функции понятий вещь, свойство, отношение в познании.

Монография представляет интерес для научных работников, студентов и аспирантов, а также для читателей, интересующихся историей диалектики, современными проблемами марксистской философии.

Редактор — А. К. Сухотин

1-5-2

© Издательство Томского университета, 1977 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современное научное познание все более обнаруживает диалектическую природу материального мира. Это означает, что сама логика развития науки и практики ставит перед необходимостью теоретической разработки материалистической диалектики как научной теории, а следовательно, выявления и всестороннего исследования всего богатства ее категорий. В самом деле, именно с разработкой диалектики как системы категорий связано выявление действительного содержания их, осознание логики развития научного знания. «Исследование форм мышления, логических категорий,— подчеркивал Ф. Энгельс,— очень благодарная и необходимая задача» [1].

Категории вещь, свойство, отношение представляют собой важнейшие понятия, позволяющие отобразить динамизм организованного бытия и познание материального мира. Не случайно, любое знание, какое мы имеем о том или ином фрагменте материального мира, есть знание, фиксируемое в понятиях вещи, свойства и отношения.

Этот очевидный факт, естественно, не может не признаваться и представителями различных направлений и школ современной буржуазной философии. Однако, будучи единодушными в отрицании объективного содержания этих понятий, объявляя их совершенно произвольными логическими конструкциями, они объясняют «вещный» характер языка лишь соображениями формально-логического удобства (простоты, эффективности и т. п.). Так, факт эффективности языка вещей отнюдь не является, по словам Р. Карнапа, свидетельством, подтверждающим реальность мира вещей; принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка.

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2, т. 20, с. 555.

Мировоззренческая и методологическая значимость круга вопросов, связанных с рассмотрением категориального статуса понятий вещь—свойство—отношение, обусловливается также тем, что решение многих философских проблем, которые возникают в практике конкретно-научного познания мира, имеет своей необходимой предпосылкой анализ категорий вещь, свойство, отношение. Таковы, например, проблемы причинности, реальности и структуры в физике, ряд вопросов, связанных с методологией системного подхода, логики научного познания и многие другие.

Общеизвестно положение В. И. Ленина, высказанное им в «Философских тетрадях» в связи с характеристикой элементов диалектики и заключающееся в требовании рассматривать «саму вещь» в ее отношениях и в развитии [2]. Из данного тезиса, казалось бы, совершенно очевидно следует, что понятия вещи, отношения (а, стало быть, и связанное с ними понятие свойства) представляют собой необходимые компоненты категориальной структуры материалистической диалектики. Тем не менее в советской философской литературе нет пока однозначного мнения ни о содержании, ни о статусе этих понятий как философских категорий и месте их в системе категорий диалектического материализма. Более того, порой делаются недвусмысленные попытки элиминировать эти понятия из системы категорий диалектики, объявить их «незарегистрированными параметрами» и т. п. [3].

Таким образом, насущная необходимость философского анализа системы категорий вещь — свойство — отношение обусловливается, с одной стороны, задачами развития конкретно-научного знания, с другой — собственными нуждами развертывания философского знания в систему категорий, т. е. в научную теорию. Несомненно также значение позитивной разработки данной проблемы для научной критики различных направлений современной буржуазной философии.

Приходится, однако, констатировать, что число публикаций по данной проблеме явно не соответствует актуальности и значимости ее научной разработки: достаточно сказать, что за последние двадцать лет было опубликовано всего несколько статей и одна монография.

В ряде работ В. П. Тугаринова (1956) впервые в советской философской литературе был поднят вопрос о необходимости исследования содержания понятий вещь (предмет), свойство, отношение, обсуждалась возможность положить принцип вещь, свойство, отношение в основу классификации

---

[2] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 202—203.

[3] См., например, выступление Ф. Т. Михайлова на дискуссии о проблемах диалектики: «Вопросы философии», 1975, № 3, с. 106.

категорий диалектики[4]. Несмотря на спорность некоторых положений, эти работы в известной мере стимулировали дальнейшую разработку понятий вещь, свойство, отношение как системы категорий (В. Г. Афанасьев, И. Б. Новик, Л. А. Маньковский)[5]. Среди более поздних работ следует отметить монографию А. И. Уемова «Вещи, свойства и отношения» (1963)[6], в которой наиболее отчетливо была проведена идея диалектического синтеза понятий вещь, свойство, отношение и получил обстоятельное рассмотрение ряд онтологических и формально-логических аспектов проблемы, и публикацию М. А. Парнюка (1971)[7]; в последней, наряду с анализом содержания понятий вещь, свойство, отношение, также проводилась мысль об их диалектическом единстве. Важное значение для исследования интересующей здесь нас проблемы имело появление коллективного труда «Ленин об элементах диалектики» (1965)[8], один из разделов которого был посвящен диалектике объективного бытия вещи и отражению ее в познании (Б. М. Кедров, Й. Элез, С. Ф. Ефимов, Ф. В. Лазарев, В. А. Лекторский).

Необходимо отметить также ряд исследований, посвященных анализу категорий свойство—качество (Б. М. Кедров, Н. Ф. Овчинников, С. Г. Шляхтенко и др.), отношение—связь (А. А. Зиновьев, И. И. Новинский, А. И. Уемов), диалектической природы вещи как совершающего процесс противоречия (Г. С. Батищев), принципов воспроизводства вещей в познании (Э. В. Ильенков, В. А. Лекторский, В. С. Швырев и др.), места системы понятий вещь—свойство—отношение в системе категорий материалистической диалектики (М. А. Руткевич, В. Н. Сагатовский).

Вместе с тем ни в советской, ни в зарубежной марксистской философской литературе нет пока ни одной работы, которая была бы специально посвящена рассмотрению категориального статуса понятий вещь, свойство, отношение. Предлагаемая монография ставит своей задачей в известной мере восполнить этот пробел.

При решении поставленной задачи автор руководствовался известным положением В. И. Ленина, что «категории на-

[4] Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. — «Вопросы философии», 1956, № 3; О категориях предмета, свойства и отношения. — «Вестник ЛГУ», 1956, вып. 3, № 17.

[5] Афанасьев В. Г. О соотношении категорий: вещь, свойство, отношение (замечания на книгу В. П. Тугаринова). — «Философские науки», 1958, № 1; Новик И. Б. О категориях «вещь» и «отношение». — «Вопросы философии», 1957, № 4; Маньковский Л. А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса. — «Вопросы философии», 1956, № 5.

[6] Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963.

[7] Парнюк М. А. Вещь, свойство, отношение. — В сб.: В. И. Ленин и методологические вопросы современной науки. Киев, 1971.

[8] См.: Ленин об элементах диалектики. «Наука», М., 1965.

до вывести (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а доказывая)...»[9] Философские категории выражают всеобщие «закономерности и природы и человека», они суть «ступеньки», этапы познания и в этом смысле заключают в себе «итог, сумму, вывод истории познания мира»[10]. Следовательно, выяснение категориального статуса понятий необходимо предполагает раскрытие их объективного содержания как гносеологических коррелятов материального бытия и той роли, которую они играют в процессе познания. Применительно к нашей теме это означает, в сущности, решение следующей двуединой задачи: как выразить в понятиях диалектику материального мира как диалектику бытия реальной вещи, ее собственные переходы и как развивается истина о вещах. Решение этой последней задачи предполагает в свою очередь рассмотрение развития содержания понятий вещь, свойство, отношение в истории познания и выяснение места и роли этих понятий в самом процессе познания мира. Сказанным выше и определяются замысел и план предлагаемой читателю книги.

Монография состоит из двух разделов: раздел 1 — Вещь, свойство, отношение в истории познания; раздел 2 — Вещь, свойство, отношение в марксистской теории познания.

Следует отметить одну особенность изложения материала 1 раздела, связанную с необходимостью обращения к характеристике тех или иных философских учений в целом. Это обусловлено двумя обстоятельствами: во-первых, фундаментальностью самих понятий вещь, свойство, отношение, с помощью которых человек традиционно отображал организованное бытие материального мира в его пребывании и изменении; во-вторых, тем, что специальным анализом категорий философии занимались в свое время лишь Аристотель и Гегель и потому рассмотрение категорий вещь, свойство, отношение приходится вести, обращаясь зачастую к их фактическому функционированию в системе знания о мире, исходя из общих положений философских концепций, наиболее характерных для той или иной исторической эпохи.

Автор выражает искреннюю признательность докторам философских наук Ф. Ф. Вяккереву, И. Я. Лойфману, Н. Ф. Овчинникову, доценту В. И. Плотникову, ознакомившимся с рукописью книги и сделавшим ряд ценных критических замечаний.

---

[9] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 86.
[10] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 83—84.

РАЗДЕЛ 1
ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ В ИСТОРИИ ПОЗНАНИЯ

«Кто старается ввести правильнейшее употребление слова, от того следует требовать близкого знакомства с историей этого слова и мнениями, которые она выражала в различные эпохи своего развития».

Дж. Ст. Милль

У истоков научного познания

1. История науки есть история ее идей, принципов и понятий. Справедливо, очевидно, и обратное. Поэтому анализ понятий вещь, свойство, отношение как философских категорий естественно начать с эпохи возникновения философии, с той поры, когда на смену первобытнообщинному строю приходят первые классовые общества.

Господствующей формой идеологии первобытного общества являлась мифология: в ней причудливо сочетались «фантазия, познание и вера, позднее обособившиеся друг от друга»[11]. Знания, которые человек приобретал в процессе своей практической деятельности, вплетались в пеструю канву различных религиозных и нравственных представлений, сочетались с мифическими образами. Сознание человека первобытного общества еще не различает веру и знание, идеальное и реальное, мысленный образ (идею) вещи от самой реальной вещи. Однако по мере того, как человек научался изменять природу, развивался и разум человека[12]. Этот процесс характеризовался дальнейшим развитием художественного творчества и рационального мышления, высвобождением их из оков мифического воображения. Как отмечает советский исследователь философии античности Ф. Х. Кессиди, с возникновением эпоса и поэзии мифологическое отождествление образа и вещи превращается в художественное сравнение и аналогию, становится орудием познания и средством освоения мира[13]; по-видимому, на почве художественного сравнения и метафоры развилась научная аналогия и, таким образом, понятийное мышление вообще. Именно в мифоло-

[11] Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. М., 1959, с. 22.

[12] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 545.

[13] См.: Кессиди Ф. Х .От мифа к логосу. М., 1972, с. 61.

гии на базе производственного, социального и морального опыта первобытного человека начинается процесс формирования философских понятий.

То обстоятельство, что философия начинает формироваться в недрах мифосознания, наложило определенный отпечаток на сам процесс образования некоторых ее понятий и идей. Конечно, человек первобытного общества должен был в известной мере уже обладать способностью логически мыслить, а следовательно, дифференцировать, отличать одно явление от другого; в противном случае первобытный коллектив людей, очевидно, просто не смог бы существовать. Эта способность поначалу была развита весьма слабо, о чем свидетельствует сам факт мифотворчества: в каждом предмете первобытный человек «узнавал» приметы другого (и прежде всего приметы своего собственного бытия). Сознание первобытного человека позволяло уже, с одной стороны, выявить, благодаря образно-аналитическому стилю мышления, дискретный, дифференцированный характер бытия природы, а с другой — установить факт непрерывного единства человека (общины) с окружающим его миром и таким образом выразить приобщенность человека к некоему мировому природному целому. В ходе дальнейшего развития (переход от мифа к эпосу и далее — от эпоса к философии) образно-аналитический стиль мышления постепенно изживается, заменяется понятийно-аналитическим, а вера в приобщенность человека к некоему природному целому трансформируется в идею мирового единства. С сознательной постановки такого рода вопросов, по-видимому, и начинается философия, возникая как некоторая система взглядов на мир в целом.

Отмеченные особенности стиля мышления первобытного человека нашли свое выражение в известной антропоморфности некоторых исходных для философии понятий. Так, видимо, именно эгоцентризм познавательной позиции человека вкупе с представлением о его единстве с миром природы обусловили статус всеобщности таким понятиям, как «с у щ е с т в о», «т е л о».

Идея единства, цельности многообразного природного мира и каждого его фрагмента, части является фундаментальной в исходных для философии представлениях древних. Так, в «Ригведе» — древнейшем литературном памятнике индийской культуры (середина 2-го тыс. до н. э.) утверждается: «Бытие едино». «Един огонь, многоразлично возжигаемый, едино солнце, всепроникающее, едина Заря всеосвещающая, и едино то, что стало всем (этим)» [14]. Многообразный мир, говорится в «Упанишадах» (ок. 1000 г. до н. э.), един, будучи порожден одной и той же вечной, неуничтожимой

[14] См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, М., 1969, с. 71.

первопричиной, называемой по-разному — атман, пуруша: «Как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так, дорогой, различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» [15].

Характерно, что на этой стадии социального развития человек еще не выработал понятия вещи как предельно широкой абстракции, обозначающей любой фрагмент мира, обходясь смыслообразами или образами-понятиями типа «существо», «тело», обобщающая функция которых выглядела, как было отмечено, вполне естественной в силу очевидного единства человека и природы. «Поистине из этого атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — трава, из травы — пища, из пищи — человек» [16].

В более позднем учении Пангашикхи (эпическая эпоха древнеиндийской культуры — VI—V в. до н. э.) говорится, что человек есть сочетание тела, чувства и сознания, они обособлены, но в деятельности накладываются друг на друга. «...Пятеричны сути (дхату): вода, пространство, земля, огонь, воздух. По собственной природе они составляются и разъединяются по собственной природе. Пространство, ветер, жар, земля, влага — соединение этих пяти есть тело [итак], оно сложно» [17]. Для нас это высказывание примечательно тем, что оно, по-видимому, характеризует тот процесс, который привел в конечном счете к образованию категориального статуса понятия «тело», к представлению о материальном как телесном, в противоположность нетелесному, т. е. духовному. Действительно, если тело состоит из указанных выше пяти сутей, то почти очевидно мыслить их как телесные.

В эпическую эпоху древнеиндийской культуры появляется и понятие «предмета», «предметом» обозначается все то, что рассматривается как предмет чувств, вообще все, что осмысливается. «Так ты осмысливаешь, — говорится в четырнадцатой книге (Анучита) древнеиндийского эпоса «Махабхарата», — показанные нам предметы — предстоящие и бывшие, как наяву, так и в грезе» [18].

В сущности, теми же особенностями характеризуется процесс формирования основных понятий и идей древнегреческой философии, с которой, как известно, начинается история европейской философской и научной мысли.

Греческая культура возникла не на голом месте, а на основе усвоения и переработки культуры других более древних цивилизаций, прежде всего ближневосточных (Вавилона и Древнего Египта). Но, по словам Дж. Бернала, «греки

[15] См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 82—83.
[16] Там же, с. 83.
[17] Там же, с. 112.
[18] Там же, с. 115.

пошли гораздо дальше. Они восприняли эти знания и благодаря своему собственному глубокому интересу и разуму превратили их в нечто и более простое, и более абстрактное, и более рациональное»[19].

Трудно с большой достоверностью утверждать, пользовались ли первые греческие философы понятием «вещь», ибо их взгляды дошли до нас в изложении более поздних философов и комментаторов. Так, например, в изложении Симплиция, Аристотеля или Августина — это якобы так. Однако, как это следует из анализа дошедших до нас текстов, для обозначения фрагментов материального мира в их индивидуальном бытии первые древнегреческие мыслители значительно чаще обращались к понятиям «сущего», «существа», «тела». Вместе с тем и Платон, и особенно Аристотель наряду с терминами «сущее», «существо», «предмет», «тело» все чаще употребляют как равноценное им, объемлющее их понятие «вещь». Имея это в виду, можно предположить, что терминологически это понятие входит в обиход древнегреческой философской мысли в период V—IV в. до н. э.

С утверждения о единстве мира, с поисков оснований этого единства начинается философия античности. Идея единства в том или ином виде проходит красной нитью через всю древнегреческую философию, сыграв определенную роль в формировании понятия вещи.

Невозможно говорить о единстве мира, не признавая его многообразия, являющегося бесспорным фактом чувственного опыта человека. Поэтому первые греческие философы пользуются понятиями «качество», «свойство» для обозначения отличия одного от другого, правда, нигде специально не определяя их. При этом, поскольку под качеством понимается отличительный признак сущего, тела, а под свойством — признак, присущий (т. е. принадлежащий сущему) телу, постольку эти понятия фактически употребляются как синонимы. Что же касается понятия «отношение», то оно используется пока главным образом в математических исследованиях (Пифагор — VI в. до н. э.) и понимается как соотнесенность, сопринадлежность тел друг другу. Категориальный статус понятия отношения (впрочем, как и некоторых других категорий) будет выявлен Аристотелем лишь спустя почти два столетия.

Для периода становления древнегреческой философии характерно обилие различных философских взглядов и идей; каждый философ стремился создать оригинальное философское учение, отображающее его собственное виденье мира, полемизируя со всеми предшествующими ему авторитетами. «Они, по словам Иосифа Флавия, не задумываясь, противоречат друг другу, спорят между собой, обвиняют в ошибках

[19] Бернал Дж. Науки в истории общества. М., 1956, с. 95.

не только друг друга, но и наиболее общепризнанные свои авторитеты...»[20] Античная философия оказалась настолько идейно богатой, что в своих многообразных формах заложила, по сути дела, основу почти всех позднейших типов мировоззрений[21].

Центральными понятиями любой философской концепции древних греков были понятия сущего, тела. Однако известная ограниченность этих понятий становилась все более и более очевидной. Дело в том, что понятие тела служило для обозначения главным образом материальных предметов. Понятие же сущего, хотя и являлось более абстрактным, чем понятие тела, и с известными оговорками вполне могло служить для обозначения и идеальных сущностей, указывало, прежде всего, на сам факт реального существования предмета. Эта ситуация явно не являлась удовлетворительной, и дальнейшее развитие понятийного аппарата шло по пути синтезирования содержания понятий «сущее», «существо», «тело» в понятие «вещь».

Какие же идеи сыграли определяющую роль в формировании понятия вещи? Это прежде всего отмеченная выше идея единства многообразного (дискретного), вытекающая из поисков «начала всех начал», а также необходимо связанное с ней представление о бытии сущего как единстве сохраняющегося, устойчивого и изменяющегося.

Из «Метафизики» Аристотеля мы узнаем, что «из первых философов большинство полагало в виде материи единое начало всего: то, из чего все сущее состоит, из чего как первого оно рождается и в чем как последнем оно гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния изменяются; говорят, что оно и есть основа и начало сущего и что поэтому ничто не рождается и не уничтожается, так как такая природа сохраняется вечно...»[22] В виде чего представляли древние эти первоначала, для нас сейчас не так уж важно. Важно, что поиски первоначал исходят, по сути дела, из предположения, что всякое сущее может быть расщеплено на то, что есть в нем неизменного, составляющего его основу и суть, и то, что составляет преходящее, изменяющееся в сущем — явление. Мир есть бесконечное многообразие всего сущего, но в этой своей дискретности он един в целом и в каждом своем фрагменте, части — таков лейтмотив этих поисков, нашедших позднее свое более конкретное выражение в принципе атомизма.

Пифагорейцы, которые, по словам Аристотеля, «видя в чувственных телах много свойств, которые есть у чисел, за-

---

[20] См.: Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.-Л., 1947, с. 28.

[21] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

[22] Аристотель. Метафизика. М., 1934, 1, 3.

ставили вещи быть числами»[23], всем своим учением также подчеркивали, что вещь суть нечто единое, в какую бы комбинацию она не входила и потому есть единица; и то, что вещь всегда «одна» в своей индивидуальности, есть выражение того, что в ней неизменно.

С представлением о мире и вообще всяком сущем как некоем единстве необходимо связывается понимание его как целостности. Видимо, именно поэтому, как утверждал Эмпедокл (V в. до н. э.) в своей поэме «О природе», «всякий мнит целое ведать»[24].

Другой фундаментальной идеей, сыгравшей решающую роль в выработке диалектической концепции вещи, была идея противоречивой природы всего сущего. Довольно четко она выявляется уже у представителей пифагорейской школы, согласно которым элементами числа являются «чет» и «нечет», единое состоит из того и другого и, таким образом, противоположности составляют начала вещей[25]. Идею противоречивой природы мирового процесса, согласно которой причиной совершающегося в определенном временном порядке возникновения и гибели вещей является борьба противоположностей, высказывал Анаксимандр (VI в. до н. э.). Но наиболее ярко и обще она была выражена в эту пору греческой философии Гераклитом Эфесским (VI—V в. до н. э.).

Процессуальный характер бытия мира Эфесец выразил в образе «вечно живого огня, мерно воспламеняющегося и мерно угасающего». Эта ритмическая пульсация мирового, вечно живого огня регулируется всеобщим логосом. Логос «созидает сущее из противоположных стремлений»[26] и представляет собой силу, согласующую исключающие друг друга противоположности. Все сущее противоречиво в своем бытии, находится в состоянии непрерывного изменения; именно поэтому «в ту же реку вступаем и не вступаем, существуем и не существуем». Гераклиту удается вскрыть динамический характер противоречивой природы всякого сущего: противоположности в процессе своей борьбы переходят друг в друга, и сам факт этого взаимного перехода говорит у него о том, что противоположности в своей основе едины, тождественны». «Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее,

---

[23] Аристотель. Метафизика, 14. 3.

[24] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 302.

[25] Всего пифагорейцы насчитывали десять противоположностей, характеризующих бытие вещи: предел и беспредельное, чет и нечет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадрат и продолговатый прямоугольник. — См. Аристотель. Метафизика, 1.5.

[26] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 275.

молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе в первом» [27].

В гераклитовском понимании согласованность, уравновешенность противоположностей (единство противоположностей) образует то, что придает всякому сущему, вещи (и самому космосу) определенность и устойчивость и, таким образом, определяет гармонию мира. Гармония, однако, всякий раз нарушается борьбой противоположных начал, присущих самому сущему. По образному выражению Ипполита, комментирующего эту мысль Гераклита, «борьба — отец всего и всему царь» [28], она источник того, что все в мире движется, изменяется и, стало быть, сама гармония также оказывается в известном смысле относительной, а с ней относительной оказывается и определенность самих вещей. Надо сказать, что Гераклит был вообще, по-видимому, один из первых (если не первый) среди древних греков, кто подчеркнул многообразие отношений, в которых существует всякая вещь и связанный с этим относительный характер ее свойств. Поэтому «морская вода и чистейшая и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же гибель и отрава». Гармония и борьба — две стороны бытия единого сущего. Гераклитовская концепция мира как процесса превращений космического огня, управляемого логосом, была по своей сути первой попыткой представить мир как саморегулирующую систему.

Первые древнегреческие философы для выражения своих мыслей в значительной мере пользуются еще так называемыми смыслообразами, что свидетельствует о недостаточной развитости понятийного аппарата. Процесс окончательного освобождения от следов мифосознания составляет характерную черту древнегреческой философии эпохи ее становления. Именно в этот период начинает интенсивно обсуждаться вопрос о том, как соотносятся окружающий человека мир и мысль о нем, выраженная в понятиях (Зенон Элейский, Протагор и др.); становится очевидным, что объективный предмет мысли и мысль о предмете не совпадают. Вместе с тем высказывается точка зрения, согласно которой все, как оно представляется людям, так и существует. «Какими вещи являются мне, — утверждал Протагор, — таковы они и суть для меня, а какими [они являются] тебе, таковы они для тебя!» [29].

К IV в. до н. э. древнегреческая философия обретает ту зрелость и богатство идей, которые не перестают удивлять и восхищать даже спустя тысячелетия. Этот период в истории античной философии связан прежде всего с именами Демокрита, Платона, Аристотеля и младшего современника последнего — Эпикура. Именно в эту эпоху заканчивается про-

[27] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 276.
[28] Там же.
[29] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 317.

цесс первоначального формирования основных философских понятий и предпринимается первая попытка (Аристотель) дать их классификацию.

Говорят, что одно из своих сочинений Демокрит начал так: «Я утверждаю следующее о совокупности всех вещей» [30]. Все состоит из неделимых тел, бесконечных числом и бесконечно разнообразных по форме; вещи отличаются друг от друга этими «неделимыми», из которых они состоят, их положением и порядком подобно тому, как из одних и тех же букв возникают трагедия и комедия. Существуют атомы и пустота. В течение всей вечности, носясь вверх и вниз, или сплетаясь каким-нибудь образом между собой, наталкиваясь друг на друга, расходясь и снова сходясь между собой, первотела (атомы) «производят и все прочие сложные тела, и наши тела, и их состояния и ощущения» [31].

Согласно Демокриту пустота так же реальна, как и сами атомы; атомы и пустота — это два противоположных начала, при наличии которых только и возможно образование тел.

Атомы могут быть не только различной формы, но и величины: от самых мельчайших до равных всему миру. Эта мысль позднее окажется, в известной мере, созвучна эпохе Нового времени и даже нашим дням (достаточно вспомнить гипотезу фридмона А. А. Маркова, согласно которой элементарная частица может оказаться целым миром, а мир — элементарной частицей).

Материальный мир, согласно Демокриту, имеет полный набор «семян-атомов», образующих вещи. Поэтому материальный мир в целом есть «полный» мир, не имеющий ни начала, ни конца. Число тел и миров, которые потенциально могут возникнуть, бесконечно, ибо в вечности нет никакой разницы между возможностью и существованием.

Атомы Демокрита абсолютно тверды, неизменны и потому не взаимодействуют друг с другом. Тем не менее, утверждает Демокрит, все происходит в силу необходимости и причины. Так, причина частных явлений заключена в положении, порядке и форме соединяемых атомов.

Ощущаемые человеком качества тел также возникают из соединения атомов. Однако сами атомы бескачественны и не испытывают воздействия извне; «первотела не могут ни в каком отношении изменяться» и «вообще не принимают никакого иного качества вследствие [полного] отсутствия изменения в атоме» [32]. Ту же самую мысль излагает Эпикур в своем известном письме к Геродоту.

Как видно, древние атомисты прекрасно понимали, что тела вне воздействий, вне отношений с другими телами ка-

[30] Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970, с. 221.
[31] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 326.
[32] Там же.

чественно неопределенны, точнее, бескачественны, утверждая тем самым мысль, что свойства и отношения вещей неразрывны в своем бытии. Очевидно, именно поэтому атомы Демокрита и Эпикура не испытывают воздействий извне и, следовательно, каких-либо изменений, так как авторам этой концепции как раз необходимо, чтобы они (атомы) были бескачественны.

Согласно Демокриту и Эпикуру, число атомов, составляющих данную конкретную вещь, вполне конечно. Отсюда всякая вещь оказывается ограниченной и конечной и в принципе обладает вполне конечным числом свойств.

Судя по всему, греческие атомисты не делали какого-либо различия между понятиями качества и свойства. Качество или свойство, есть то, что чувственно воспринимается и, исходя уже из этого, рассматривается как нечто присущее, свойственное телу. Качества существуют лишь в отношении к другому (ощущающему их человеку) и зависят от этого другого. Тем не менее среди свойств можно выделить те, которые присущи всем телам — форма, цвет, величина, тяжесть и т. д.; это постоянные свойства, им, по словам Эпикура, тело обязано своим постоянным существованием.

Атомы вечно движутся. Именно движение и делит, по мнению Демокрита, мир на совокупность вещей и приводит к такому устройству. Однако, как мы видели, атомы при этом не подвергаются внешнему воздействию, не изменяются. Возникновение чувственных вещей идет путем выделения из того, что существовало раньше. Поэтому, хотя Демокрит и высказывает мысль, что вещи подвергаются становлению, однако у него возникновение — это лишь изменение уже существующего. Проблема возникновения свойств вещей так и осталась для Демокрита неразрешимой.

Согласно Демокриту вещь е д и н а. Она едина в том смысле, что имеет единую субстратную основу — атомы; она суть соединение атомов и в том смысле, что как данная о п р е д е л е н н а я вещь она н е д е л и м а. При этом Демокрит обнаруживает понимание противоречивой природы вещи. Вещь едина, рассуждает он. Но единое непрерывно, следовательно, оно есть множество. Множество же дискретно, ибо непрерывное делится до бесконечности. Вещь оказывается, таким образом, противоречивым единством непрерывного и прерывного, бесконечного и конечного. Вещь состоит из конечного множества неделимых тел (атомов) — она дискретна; но как множество этих тел — она суть величина, непрерывна.

Еще более определеннее о единстве, целостном характере вещи, не сводимой к сумме ее свойств, высказывается Эпикур. Он согласен, что тело обязано своим существованием свойствам, однако это не означает, что «оно сложилось

из этих свойств, снесенных вместе...»; тело не есть сумма своих свойств. Тело суть целое! Оно обязано своим свойствам существованием, но «если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется...» [33] Тело есть целокупность свойств. Свойства познаются отдельно и различаются как то, что характеризует это целое.

Наряду с понятием тела, атомисты пользуются также понятиями «предмет» (для обозначения того, на что направлена мыслительная или практическая деятельность человека) и «вещь» (для обозначения как материальных, так и идеальных предметов). «Надо полагать,— утверждал Эпикур,— что сами обстоятельства [предметы] научили и принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум впоследствии совершенствовал то, что было вручено природой...» [34] Демокрит, по свидетельству Аристотеля, был первым, кто подошел к пониманию необходимости построения общих понятий, исходя из определения сущности вещей.

Из сказанного выше хорошо видно, что, утверждая мысль о структурном единстве мира, атомизм как философская концепция представлял собой попытку отобразить и объяснить организованный характер бытия материального мира как мира вещей.

Платон уже широко пользуется понятием «вещь». Так, в диалоге «Федон» он говорит о людях, плащах, конях как о вещах; в разговоре Теэтета и Сократа (диалог «Теэтет») астрономия, гармония и счет также рассматриваются как вещи. Платон говорит о существовании двух родов вещей: зримых — это чувственно воспринимаемые вещи, они непрерывно изменяются и «безвидных», чувственно не воспринимаемых, которые всегда неизменны (идеи, понятия). Так, человеческое тело относится к зримому роду вещей. Признаками телесной, т. е. материальной, вещи признаются плотность, тяжесть, землеобразность, видимость [35].

Платоновская концепция природы вещи необходимо вытекает из его учения о «мировой душе», истечением коей является бесконечное многообразие «индивидуальных душ», образующих субстанцию всякой вещи.

Согласно Платону [36], основой всякого бытия и всей действительности является «единое». Однако само по себе «единое как таковое» не существует; в этом смысле оно лишено каких-либо признаков и суть простая абстракция, выражающая собой тождество всего идеального и материального. В чем

---

[33] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 352.
[34] Там же, с. 353.
[35] Платон. Соч., т. 2, М., 1970, стр. 47.
[36] См.: Платон. Соч. в 3-х т., М., 1970—1972; Лосев А. Платон. — БСЭ, т. 4.

суть этого тождества, ясно из дальнейших пояснений Платона. «Единое» (как идеальная, духовная основа всякого бытия) существует прежде всего как бесконечное многообразие идей, образующих в своей совокупности то, что можно было бы определить как ум. «Ум» вместе с идеями, его составляющими, образует особый мир, противостоящий совершенно бесформенной материи.

Материя есть то, в чем реализуется, осуществляется мир идей. В этом смысле материя есть принцип функционирования идей, их «воспреемница». Материя есть, так сказать, иное идеи. И если сущее, согласно Платону, есть только идея, то материя есть не-сущее. Налицо, таким образом, наличие двух противоположных начал. Однако пока не ясно, что позволяет «уму» существовать в виде бесконечного многообразия различных идей, представляя «Единое» как единораздельное, и воплощаться (с той или иной степенью) в мире материальных вещей. Таким началом, объединяющим и мир идей, и материю (телесный мир), у Платона является «душа». Душа есть то, что движет само себя, она суть принцип самодвижения и есть в каждой вещи и во всем космосе. Стало быть, подлинной субстанцией всякого бытия (всякой материальной вещи) является не собственно идея, выражающая сущность вещи, а душа. Не случайно «ум», согласно Платону, есть лишь одна из способностей души.

Платон идеалист, и «душа» как подлинная природа вещи у него первичнее всякого тела. В этом смысле идея не просто осмысливает вещь, а порождает ее. Материальная вещь оказывается нечто, в чем реализуется единство идеального (идеи) и материального, момент их полного тождества.

Хорошо видно, что Платон весьма близко подходит к субстанциональному пониманию природы всякой вещи, согласно которому вещь в своем бытии исходит из самой себя, из своей собственной природы. Такая природа бытия вещи обеспечивается, по Платону, благодаря тому, что всякая вещь существует, только взаимодействуя с другими вещами. Если же существует только «одно» (идея) и больше ничего нет, то не существует и этого одного. Поэтому, «если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие»[37]. Поскольку единое, утверждает Платон — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех своих частей — в самом себе. И так всегда, находясь в себе самом и в ином, единое должно всегда и двигаться, и покоиться[38].

---

[37] Платон. Соч., т. 2, с. 67.
[38] Платон. Соч., т. 2, с. 436—437.

Взаимодействуя с другими вещами, вещь обнаруживает противоречивую природу своего бытия.

Для Платона вещью является все, что обладает некоей целостной определенностью, что, совмещая в себе много различных определений, остается в процессе всех изменений, тем не менее самим собой, т. е. чем-то единым. Именно в этом смысле, по мнению Платона, «единое составляет целое» («Парменид»). Применительно к диалектике реальной вещи сказанное, очевидно, означает, что вещь как целое представляет собой противоречивое единство тождества вещи самой с собой (внутреннее единство вещи) и нерасторжимости (нераздельности) внешних определений вещи через «другое». Во всяком случае «Парменид» Платона убеждает в том, что последний понимал, что целостность вещи есть выражение ее внешнего и внутреннего единства.

Всякая вещь, имеющая какую-нибудь идею, может ее воплощать с разной степенью совершенства, что выражается в многообразии обнаружений той или иной сущности (идеи); именно поэтому определенный ряд отличающихся друг от друга вещей может иметь одну, общую для них всех идею (сущность). Вещь совмещает в себе много различных признаков, отличающих ее от других вещей. Признаки, согласно Платону, есть не что иное, как гносеологические корреляты свойств вещи; взятые в целом, они представляют идею этой вещи, ее сущность.

Все разнообразие вещей, их отличительных признаков возникает от взаимного общения и движения, при этом невозможно твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее, ибо нет действующего, пока оно не встречается со страдающим, как нет и страдающего, пока оно не встретится с действующим [39]. Так Платон рисует картину всеобщего взаимодействия в мире вещей, в котором «ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то», всегда «становится»; признак, свойство понимаются как нечто несущественное, приобретаемое или обнаруживаемое при взаимном воздействии вещей.

Платон не делает какого-либо различия между свойством и качеством вещи, для него они — синонимичные понятия. Однако необходимость различения признаков (свойств) вещи по их значимости в характеристике вещи несомненна, и Платон фактически проводит это различение, выделяя среди отличительных признаков отдельной вещи тот (или те), который дает ее объяснение. Поскольку же объяснить вещь означает понять смысл (идею, сущность) вещи, постольку отличительный признак, выполняющий эту задачу, должен

---

[39] Платон. Соч., т. 2, с. 245.

представлять собой характеристику вещи в целом, т. е., говоря современным языком, ее качество.

В «Парменида» Платон высказывает важную для понимания структуры отношения мысль: говоря о диалектике отношения «одного» (идеи) и «иного» (материи), он замечает, что одно отличается от иного и это возможно потому, что существует момент их полного тождества: в тот момент, когда мы провели различие между одним и иным, мы провели и их отождествление.

Если быть последовательным, то следует признать, что данное рассуждение позволяет утверждать не только о противоречивой природе «одного» (единого), но и отношения, так как именно в отношении реализуется противоречивость бытия единого. Другими словами, отношение выступает как способ бытия противоречия, оно суть само противоречие.

Платон обращает внимание на диалектику бытия вещей, находящихся в непрерывном процессе созидания, изменчивости и гибели. Вещи не существуют как нечто неподвижное, застывшее, но «всегда лишь становятся», «они... буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу»[40]. Неизменной, постоянной оказывается лишь идея, сущность вещей. Так, действительность мира вещей, будучи у Платона в основе своей не чем иным, как царством идей, обнаруживает свою противоречивую (а, следовательно, и процессуальную) природу.

Человек познает окружающий мир вещей. Но истинное в них (т. е. идею, сущность) «мы обнаруживаем не с помощью тела» (т. е. не с помощью органов чувств), а путем размышления о каждой вещи. В отличие от изменяющегося в вещи, которое можно ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, неизменное (сущность) в ней «безвидно и незримо». Поэтому, делает Платон вывод, чувственное восприятие вещи не дает еще знания вещи. Чувственное восприятие позволяет более или менее точно выделить, фиксировать в сознании предмет. Дальнейший процесс познания идет по мере того, как нам удается синтезировать в едином определении (идее) вещи как можно бóльшее число характеризующих ее существенных признаков. Вот почему, говорит Платон («Теэтет»), в познании мы часто начинаем свои рассуждения с понятий, смысл которых интуитивно ясен, но содержание которых строго еще не определено.

Начиная с Аристотеля, понятие «вещь» прочно входит в обиход философского знания. Правда, он пользуется также рядом других, близких по смыслу понятий: «тело», «существо», «сущее», «сущность», «суть», «существующее»; и это, видимо, не случайно, так как позволяет ему раскрыть

[40] Платон. Соч., т. 2, с. 43, 239, 246.

различные аспекты содержания нового, синтезирующего их понятия «вещь».

Выше отмечалось, что человек начинает познавать окружающий мир, исходя прежде всего из представлений о самом себе; поэтому понятия «тело», «существо» являются исходными в цепочке понятий, приведшей к образованию категории «вещь». В самом деле. Существо — это одушевленное, наделенное душой тело. В силу характерного для человека эпохи мифосознания гилозоизма все окружающее его в жизни представлялось как многообразие таких существ. Разные тела в разной степени одухотворены; но эта одухотворенность любого тела составляет главное, основное в его бытии, подобно тому, как душа составляет главное, основное в бытии человеческого тела. Отсюда, видимо, и идет линия развития представления о сути, сущности всего телесного как определяющей основы любого существа. Понятия существующего и сущего представляют собой уже следующую, более высокую ступень абстракции, синтезирующую исходные понятия тела и существа.

Согласно Аристотелю, тело есть нечто материальное, существующее в своей индивидуальной выделенности из всего иного. Рассматривая учение первых греческих философов о первоначалах мира, он называет телами воду, огонь, воздух и т. д., т. е. любое материальное, протяженное образование. Такое представление уже является весьма абстрактным.

По Аристотелю, всякое тело есть вещь, материальная вещь. Однако уже тогдашняя практика философского исследования обнаруживает явную ограниченность понятия тела. Те, замечает Аристотель, которые признают единство вселенной и вводят единую материальную основу, считая таковую телесной и протяженной, явным образом ошибаются, ибо «они устанавливают элементы только для тел, а для бестелесных вещей — нет, в то время как есть и бестелесные вещи» [41]. Материальные вещи (тела) — это преходящие, изменяющиеся «чувственные вещи», в отличие от бестелесных «вечных вещей» — идей, понятий.

Помимо понятий «тело» и «вещь» для обозначения объективного индивидуального бытия Аристотель пользуется также термином «сущность». Однако, как отмечает он сам в «Метафизике», это понятие может употребляться во многих смыслах. Название сущности носят простые тела (например, земля, вода и т. п.), а также вообще все тела и предметы, которые из них состоят (живые существа, небесные светила и т. д.), а равно и части, из которых они состоят; сущностью будет также суть бытия, иначе говоря, форма каждой от-

[41] Аристотель. Метафизика, 1.8.

дельной вещи. Понятие сущности у Аристотеля является категорией и бытия, и познания. Соответственно, он говорит о необходимости рассмотрения двоякого рода сущностей в бытии вещи.

Под сущностью первого рода Аристотель понимает то, что дано как бытие в своей чувственной непосредственности («вот эта вещь»); сущность же второго рода — это нечто уже абстрагированное от чувственности вещи, логическое отображение ее качественной определенности в понятиях вида и рода (по Аристотелю — ее образ и форма). «Первичные сущности называются сущностями по преимуществу, потому что для всего остального,— подчеркивает Аристотель,— они являются подлежащим, и все остальное сказывается о них или находится в них». Поэтому первичные сущности — «сущности в самом основном смысле» [42]. Стало быть, примат материального в бытии мира для Аристотеля вне сомнения: материя — вещественный субстрат вещи, «первое подлежащее каждой вещи, из которого возникает какая-нибудь вещь». Тем не менее, только будучи оформленной, в единстве с формой она образует то, что называется вещью. Форма индивидуализирует данную вещь, составляя ее суть (сущность второго рода). «Кажется невозможным,— подчеркивает Аристотель,— чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность», т. е. вещь в действительности своего бытия — единство сущностей обоих родов.

Что же является характерным для бытия вещи? То, что вещь есть нечто неделимое и единое по числу, несмотря на то, что она может получать противоположные определения. В выделенности, в индивидуальности своего бытия вещь существует как нечто отдельное — «одно». Отдельный предмет, замечает Аристотель, один по числу. Поэтому вещь есть единица, единое по числу, и мир — беспредельное множество таких отдельных вещей.

Существующее есть единое, ибо в известном смысле единое «обозначает то же самое, что сущее»; единое и сущее, подчеркивает Аристотель, имеют приблизительно одно и то же значение. Быть единым означает только существовать в качестве отдельной вещи [43].

Отдельное бытие есть обособленное бытие. То же, что обособлено от всего остального, дано само по себе. Однако эта обособленность относительна, так как существующее, с одной стороны, дано само по себе, с другой — случайно дано в чем-нибудь другом. В своих отношениях с другим вещь получает свои определения, выступая как многое. Вещь есть, таким образом, и единое и многое. Из этих противополож-

---

[42] Аристотель. Категории. М., 1939, гл. 5, 2b, 3a.
[43] Аристотель. Метафизика, 10.2.

ных начал и слагаются, согласно Аристотелю, существующие вещи и сущности.

Если вещь есть нечто единое, то она суть целое, целостность. В самом деле, целое есть то, в чем некоторое множество объединяется в единство. Это «единое» представляет общую природу всех членов объединенного им множества; оно организуется благодаря непрерывной связи его (целого) частей, ибо «целостность есть известного рода единство».

Итак, как целое вещь есть единство многого. В бытии вещи эти моменты (единое и многое) противопоставляются друг другу как неделимое (непрерывное) и делимое (дискретное), как тождественное, сходное и равное — иному, несходному и неравному. Форма же, в которой одно противолежит другому, есть, согласно Аристотелю, противоречие. Так Аристотель приходит к пониманию противоречивого характера бытия вещи. Следует, однако, сказать, что, подчеркивая противоречивый характер природы вещей, Аристотель, как увидим, был при этом (в отличие от своего учителя Платона) недостаточно последователен.

Противоположность есть известный вид различий, учит Аристотель. Поэтому «всякое сущее, какое есть, оно есть или иное, или то же самое», и вещам по самой их природе присуще быть различными друг от друга. Когда же мы говорим о сходном и несходном в вещах, мы имеем в виду их качества. «Качеством я называю [все] то (нечто такое), благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно опреленными...» [44], т. е. отличающимися друг от друга. Все же, что «отличается [одно от другого], отличается либо по роду, либо по виду», так как в различаемых вещах» необходимо должна быть некоторая та же самая в обоих случаях — сторона, в отношении которой они отличаются [друг от друга]», и которая и составляет их род или вид [45]. Иными словами, согласно Аристотелю, качественные различия вещей суть различия в рамках одного и того же рода (т. е. сущности) или вида.

Аристотель подчеркивает многозначность термина «качество». Под одним родом качеств, отмечает он в «Категориях», будем разуметь свойства и состояния (расположения); третий род качеств образуют пассивные качества и состояния (типа сладость, горечь, кислота и т. п.); они называются так потому, что «производят в органах [чувственного] восприятия пассивное (чувственное) состояние». Четвертый род качества образуют фигура и присущая каждому предмету форма [46].

По Аристотелю, свойства вещи (в отличие от такой ее

[44] Аристотель. Категории, гл. 8, 9а.
[45] Аристотель. Метафизика, 10.3.
[46] Аристотель. Категории, гл. 8, 9а, 9b.

характеристики, как состояние) есть качество «продолжительное и устойчивое», состояниями же (расположениями) «называются такие виды качеств, которые легко поддаются движению и быстро изменяются». Таковы, например, тепло и холод, болезнь и здоровье, жидкая, горячая медь и т. п.

Устойчивость — это как раз та черта качества как свойства, которая позволяет познать видовое отличие ряда вещей одной и той же сущности. Из этого, по-видимому, следует, что под свойствами Аристотель понимает только устойчивые существенные признаки вещей (существенные различия); об этом говорят и его последующие рассуждения о соотношении свойств и состояний вещи.

Согласно Аристотелю, состояния, как легко поддающиеся изменению, «не являются обязательно свойствами»; свойства же являются вместе с тем и состояниями. Однако состояния имеют возможность в процессе своего развития получить «характер самой природы предмета», оказаться «почти недоступными изменению» и, таким образом, переросшими в свойства. Поскольку состояние есть характеристика изменяющейся вещи, постольку качества у Аристотеля выступают как «различия, имеющиеся между движениями» [47]; иными словами, качественной определенностью характеризуются не только вещи, но и различные виды движения.

Как видно из сказанного выше, качественная определенность вещи в статусе свойства выступает как специфическая черта, особенность, отличительный признак вещи. Свойства по своей природе принадлежат чувственным сущностям. В этом смысле вещь есть сочетание различных признаков (свойств); однако вещь не есть сумма этих свойств, что следует, согласно Аристотелю, хотя бы из того факта, что свойства не входят в определение вещи, которое дается через род и выражает сущность вещи. Здесь уместно вспомнить о четвертом роде качества вещи, который образует ее фигура и «присущая каждому предмету форма». В этом виде качество у Аристотеля выступает уже как сущностная характеристика особенности бытия вещи как данного конкретного целого, так как, согласно Аристотелю, быть целым и означает иметь единую форму, определяющую суть данной вещи. Имея в виду эту качественную определенность вещи, Аристотель отмечает, что потеря и приобретение свойств не являются качественными изменениями; изменение состояния (типа жидкая, горячая медь) также не является изменением качества вещи. Однако, если имеет место качественное изменение вещи, свойства возникают и исчезают.

Итак, с одной стороны, под качеством Аристотель понимает видовое отличие сущности — тот пребывающий видовой при-

[47] Аристотель. Метафизика, 5.14.

знак, который отличает данную сущность в ее видовом своеобразии от другой сущности, принадлежащей к тому же роду. Так, человек, говорит Аристотель, есть некоторое качественно определенное животное потому, что он есть двуногое животное, в отличие от коня — четвероногого животного [48]. Здесь, по нашему мнению, Аристотель подходит к представлению о специфическом качестве как объективно существующей характеристике бытия конкретной вещи как целого (ибо сущность как таковая, сущность «вообще» существует лишь через многообразие своих конкретных явлений, т. е. в многообразии реальных единичных вещей, и, таким образом, только в абстракции качество вещи тождественно ее сущности, у Аристотеля — форме). Качественные изменения, согласно Аристотелю, это не изменения сущности, а изменения состояний сущности, т. е. изменение специфического, как мы сказали бы сейчас, качества вещи. С другой стороны, качества — это свойства вещей, связанные с их движением и деятельностью, состояния движущихся тел как таковых и различия, имеющиеся между движениями [49].

То, что существует только само по себе, но не по разделению, образует качество; то, что существует само по себе и по разделению—вещь как единица и как множество своих определений (свойств) — образует количество. В реальности своего бытия вещь существует «сама по себе» (оставаясь сама собой) в многообразии своих различных проявлений, поэтому в своей действительности вещь есть единство качества и количества, непрерывного (неделимого) и дискретного.

Как видно, из самой сути концепции Аристотеля следует, что вещь и одно-, и многокачественна; при этом качество вещи отнюдь не сводится к простой сумме ее свойств, на что (в плане проблемы соотношения качества и количества в бытии вещи) обратил внимание еще Зенон Элейский. Подобно тому, как отдельно взятое единое (единица) немыслимо в количественном отношении без многого, качество и свойства вещи немыслимы взятые в отдельности, а только в единстве, как противоположные определения вещи. Так Аристотель намечает самую возможность взаимопереходов качество—свойство в рамках бытия вещи.

Мы уже отметили, что качество в функции характеристики целостности вещи не сводится у Аристотеля к свойствам вещи. Это, однако, не исключает того, что так понимаемое качество само может быть рассмотрено при известных условиях как свойство. Действительно, как выражение единства конкретной вещи качество, по Аристотелю, характеризует сущность последней; будучи в процессе познания абстрагированной от данного конкретного бытия вещи «сущность

[48] Аристотель. Метафизика, 5.14.
[49] См.: Аристотель. Метафизика, 5.14.

есть не что иное, как существенное свойство определенного тела»[50]. Иначе говоря, при указании сути вещи качество (специфическое качество, по терминологии Аристотеля — видообразующий различающий признак) рассматривается как существенное свойство вещи и тем самым включается в формулировку сути бытия вещи. Так Аристотель устанавливает для понятия «свойство», как выражающего особенности видового и индивидуального бытия вещей, охватываемых одним и тем же родом (сущностью), статус всеобщего.

Свои различия вещи обнаруживают лишь в сравнении с чем-нибудь, в отношении к чему-нибудь. Именно поэтому свойства и состояния принадлежат, по мысли Аристотеля, к числу отношений[51]. Следовательно, понятие отношения имеет вполне объективное содержание, ибо отражает реально существующие, соотносящиеся друг с другом вещи.

Действительно, согласно «Метафизике»[52] различают три рода отношений: 1) отношения, в которых устанавливается неравенство сторон, причем такое неравенство может быть неопределенным или количественно определенным. К этой группе отношений причисляются отношения равенства, сходства и тождества; 2) отношение действующего и испытывающего действия, где обе стороны выступают как возможности и как реальные процессы; 3) отношение между познанием и его предметом, которое имеет место не потому, что предмет стоит в отношении к познанию, а потому, что познание стоит в отношении к предмету.

Хорошо видно, что отношения пункта 2 и 3 — это отношения реальной действительности; причем в пункте 2 речь идет, по сути дела, об универсальном взаимодействии вещей, так как действующее и испытывающее действие, согласно Аристотелю, постоянно меняются местами; действие есть особая активность вещей, проявляющаяся в движении, в виде движения: «Когда одно делает, а другое делается, действие находится по середине»[53].

Аристотель впервые в истории античной философии использует понятие отношения для отображения движения, процесса.

Отношения, указанные в пункте 1, хотя и не даны прямо в реальной действительности, так как устанавливаются абстрагирующим мышлением на основе выявления количественной определенности вещей (у Аристотеля — на основе числа), тем не менее имеют объективное содержание, ибо вещи в этом смысле фактически, объективно различны. К числу подобных отношений Аристотель относит также мес-

---

[50] Аристотель. О душе. — Антология..., т. 1, ч. 1, с. 454.
[51] Аристотель. Категории. М., 1939, гл. 8, 11а.
[52] Аристотель. Метафизика, 5.15.
[53] Аристотель. Метафизика, 5.22.

то, положение (т. е. пространственные отношения) и время.

Что же собой представляет отношение? Прежде всего, подчеркивает Аристотель, отношение, как и свойство, не имеет самостоятельного бытия, оно не существует отдельно от вещей, более того, является принадлежностью вещей и для своего осуществления требует наличия, по крайней мере, двух вещей. Отношения принадлежат вещам, но не принадлежат к субстанциям, к сущностям, поскольку сущность, субстанции существуют сами по себе, а существование отношения связано с наличием соотносимых вещей.

Из сказанного видно, что Аристотель рассматривает отношение только как некую внешнюю (для каждой из соотносимых вещей) соположенность различных сторон. Всякая вещь, по Аристотелю, есть единство противоположных начал; различные вещи, будучи в чем-то тождественными, в то же время являются и другими. Эту свою различенность вещи устанавливают в отношениях друг с другом, поэтому всякое отношение есть, согласно Аристотелю, противоположение.

У Аристотеля вещи соотносятся друг с другом в силу наличия у них широкой сущностной основы, т. е. в силу того, что они вещи одного и того же рода; по линии этого общего, тождественного в них, вещи и вступают в различные отношения друг с другом. Иными словами, тождественное в рамках данного отношения устанавливается не по данному, конкретно различаемому признаку, а по этой общей для всех вещей данного ряда сущности. Поэтому вещи у Аристотеля и тождественны, и различны не в одном и том же отношении, а в разных. Всякая вещь, отмечает Аристотель, по отношению ко всякой — это либо то же самое, либо другое; именно поэтому вещь не может и существовать и не существовать одновременно [54]. Вполне достоверным в области бытия является то основное положение, что одной и той же вещи нельзя в одно и то же время быть и не быть, а равно и иметь другие, противоречащие самим себе определения [55]. Правда, «в возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении — нет» [56]. И хотя Аристотель говорит о том, что противоположение (а отношение суть противоположение) есть противоречие, он далек от понимания материального отношения как диалектического противоречия, т. е. процесса. Не случайно отношение у него, как справедливо отмечает Д. В. Джохадзе, есть нечто статическое, лишенное моментов происхождения, развития и прехождения [57].

---

[54] Вспомним, что Платон в этом смысле занимает более диалектическую позицию.

[55] Аристотель. Метафизика, 11.5.

[56] Аристотель. Метафизика, 4.5.

[57] Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. М., 1971, с. 179.

Несомненно, в этом плане в Аристотелевой трактовке отношения выявляется определенная непоследовательность, характерная, впрочем, и для всей его философской концепции. Утверждая, что категорией отношения охватываются все виды движения, включая познавательное отношение человека к окружающей его действительности, более того, фактически рассматривая познавательное отношение как процесс, он тем не менее отказывает отношению в процессуальном характере. Это говорит о том, что Аристотель зачастую не делает различия между материальными отношениями вещей и их логическим эквивалентом в познании, смешивает объективно-реальное с логическим.

Надо сказать, что в какой-то мере динамический, процессуальный характер материальных отношений все-таки вскрывается им в представлении о зависимости вещей друг от друга, в понятии связи. Для Аристотеля быть соотнесенным с чем-нибудь и означает находиться с этим «чем-нибудь» во взаимной зависимости. Поэтому у него соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что есть само, обозначается зависящим от другого [58]. Отношение не может не отображать в то же время и связь вещей, считает Аристотель, ибо зависимость одного от другого есть внешнее проявление воздействия вещей друг на друга, а действие есть отношение. Сказанное позволяет заключить, что понятие отношения у Аристотеля является категорией, отображающей движение и взаимную зависимость всех видов бытия.

Категория вещи у Аристотеля является центральным понятием, ибо все, что «сказывается» — сказывается о вещи. Вещь в реальности своего бытия дана, с одной стороны, сама по себе, с другой — в случайной данности в чем-нибудь ином. Самостоятельным существованием в себе вещь обладает согласно своей собственной природе. Действительно, первым и основным смыслом понятия природы, согласно Аристотелю, является сущность, а именно, сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых [59]. Сущность реальной вещи есть, стало быть, самопорождающаяся основа ее бытия. Именно такой характер сущности определяет самостоятельность существования вещи, обеспечивая категории «вещь» центральное положение в ряду понятий, конкретизирующих наше предельно абстрактное представление о мире как бытии.

Свойства есть то, что принадлежит сущности (присуще ей), характеризуя вещь с той или иной стороны, в логическом плане, суть то, что сказывается о ней (свойство как предикат высказывания). То же самое следует сказать и об отношениях, которые также не имеют самостоятельного бытия. «Со-

[58] Аристотель. Категории, гл. 7, 7а.
[59] Аристотель. Метафизика, 5.4.

стояния, движения, отношения расположения и соразмерности не обозначают, по-видимому, сущности чего бы то ни было, считает Аристотель: ведь все они высказываются о чем-нибудь, что лежит (у них) в основе, и ни одно не представляет собою некоторую данную вещь» [60].

Отношение присуще соотносимым вещам, принадлежит им и, таким образом, само выступает как свойство вещей. С другой стороны, свойства вещей и отношения, в которых они выявляются, нераздельны. Более того, подчеркивает Аристотель, свойство заключается в известном отношении к чему-нибудь, в определенном смысле свойство есть отношение. Так Аристотель намечает диалектику категорий свойство—отношение. Заметим, однако, что рассмотрение диалектики этих понятий оказывается у него ограниченным. Дело в том, что свойства и отношения у Аристотеля метафизически отделены от сущности, хотя и принадлежат ей, составляя лишь внешнюю сторону бытия вещи. Не удивительно поэтому, что Аристотель не рассматривает диалектику понятий вещь—свойство, вещь—отношение. Отказывая отношению в возможности обладать качественной определенностью, он как бы подчеркивает саму невозможность рассмотрения его в качестве вещи.

Вещь, согласно Аристотелю, есть единство противоположных начал: единого и многого, точнее, в своем бытии вещь есть единство некоторого множества, не сумма, а именно единство. Это единство находит свое выражение в бытии вещи как одного целого, последнее организуется благодаря непрерывной связи входящих в его состав членов (отдельно существующих большей частью потенциально, но иногда и реально) [61]. Целостность вещи (т. е. ее единство) «представляет собою общую природу всех членов» объединяемого ею множества [62].

Целое делится на части и состоит из них. Аристотель отмечает многозначность понятия «часть». В частности, он отмечает, что частью может называться не только то, из чего состоит вещь, но вообще все, на что можно разделить (все равно как) количественно определенную вещь. Вещь является единой; но в силу чего, спрашивает Аристотель, она образует единство, если у нее имеются части? Ответ мы находим в его учении о форме. Как целое вещь связывается в одно своею формой, которая, таким образом, выступает своеобразным способом организации вещи.

---

[60] Аристотель. Метафизика, 3.5.

[61] Мысль о потенциальном существовании некоторых членов, образующих целое, есть, несомненно, догадка о том, что в процессе организации целого участвуют компоненты, которые не получают в существовании уже сформировавшейся вещи статуса реально существующей части.

[62] Аристотель. Метафизика, 5.26.

«Состоит» не означает то же самое, что «образует». Целое состоит из частей, делится (а потому и состоит) на части, но целое у Аристотеля не есть сумма частей. Не случайно, он нигде не говорит о том, что части образуют целое, предпочитая в этом случае пользоваться понятием «начала» (первотела, первовещества, первоэлемента и т. п.).

По отношению к целому телесные части в известном смысле предшествуют целому, а в известном — нет: ведь отделяясь от целого, они не могут существовать. Части целого неравноценны, утверждает Аристотель, некоторые из них играют главную роль, «так что в подобной части имеет первую свою основу смысл и сущность вещи». Такие части существуют вместе с целым [63]. Статус такого рода частей, очевидно, где-то близок статусу элемента, ибо «элементом называется то основное в составе вещи, из чего слагается, причем [само] оно не делится [дальше] по виду» [64].

Части в рамках целого занимают известное положение, составляя пространственную упорядоченность вещи. Характер целого зависит от порядка частей, ибо там, где положения частей создает различие, там мы и имеем целое [65]. В этом смысле совокупность не есть целое, так как перестановка членов совокупности не имеет значения. Это рассуждение Аристотеля можно, видимо, рассматривать как глубокую догадку о существовании различных степеней или уровней организации вещи как целого.

Если в понятии «часть» у Аристотеля превалирует главным образом количественный подход, то в представлении об элементах, образующих вещь,— качественный. Это различие, как было уже отмечено, связано с той различной ролью, которую выполняют элементы (которые «образуют») и части (которые «составляют») в бытии вещи (соответственно генетический и функциональный аспекты рассмотрения вещи). Из приведенных рассуждений видно, что если элементы, образующие вещь, могут быть и частями данного тела, то не всякая часть целого есть его элемент.

Согласно Аристотелю, возникновению и гибели подлежат только индивидуальные вещи, слагающиеся из материи и формы. Материя и форма составляют две сущностные основы вещи, причем, если материя, не будучи отдельной вещью в действительности, является таковой в возможности, то форма как отдельная вещь может обособляться лишь мысленно (в понятии). Только их единство «обладает самостоятельным существованием безоговорочно», подлежа возникновению и уничтожению. В этом единстве материя оказывается страдательным (пассивным), а форма активным началом,

---

[63] Аристотель. Метафизика, 7.10.
[64] Аристотель. Метафизика, 5.3.
[65] Аристотель. Метафизика, 5.26.

реализующимся на данном материальном субстрате [66]. Процесс формирования материального субстрата осуществляется посредством действия и представляет собой актуализацию тех возможностей, которые заложены в основании вещи. Отсюда Аристотель делает вывод, что «все, что возникает, возникает действием чего-нибудь, из чего-нибудь и [становится] чем-нибудь» [67].

Различенность, свойства вещей, по Аристотелю, обнаруживаются в результате взаимодействия вещей. Действие есть один из видов материальных отношений, и, казалось бы, вполне естественным является вывод, будто бы у Аристотеля свойства вещей возникают из их отношений друг с другом [68]. Однако такая точка зрения вызывает возражение. В самом деле, возникновению и гибели у Аристотеля подлежат только сущности, но не свойства вещей; последние, как уже отмечалось, обозначают лишь изменения состояний сущности. Свойства, отношения, будучи присущи вещи, не образуют ее сути. Это говорит о том, что отношение у Аристотеля имеет место между данными, уже сформировавшимися сущностями, образуя, так сказать, внешнюю форму их обнаружения. Вот почему свойства существуют, обнаруживаясь в рамках отношения, и в этом смысле суть отношение, но не более того. Иной вывод был бы, очевидно, возможен в том случае, если бы Аристотель рассматривал материальное отношение как диалектическое противоречие, т. е. как процесс, если бы его рассмотрение диалектики бытия вещи было более последовательным и представляло свойства и отношения не только как нечто, внешне присущее вещи, но и как то, что образует, составляет, входит в ее суть. Однако, как увидим, впервые такой подход удалось осуществить лишь Гегелю.

В связи с рассмотрением вопроса о генезисе вещей Аристотель излагает свою концепцию причинности, согласно которой о причинах можно говорить в четырех смыслах: первой причиной является «то основное, благодаря чему вещь именно такова», т. е. сущность (форма) вещи — это формальная причина; причиной считается материя и лежащий в основе вещи субстрат — материальная причина; наконец, то, откуда идет движение, что составляет его источник и то, ради чего существует вещь (в этом последнем случае «о причине говорят в смысле цели») [69]. Все причины можно также разделить на родовые и индивидуальные, основные и случайные, существующие в действительности и существующие в возможности. Если учесть, что форма у Аристотеля выступает

---

[66] Аристотель. Метафизика, 7.8.
[67] Аристотель. Метафизика, 7.7.
[68] Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля, с. 181.
[69] Аристотель. Метафизика, 1.3; 5.2.

и «как источник движения в вещи», и как стоящая перед вещью цель, то из названных выше четырех видов причины остаются, по сути дела, всего две, ответственных за генезис вещи,— материя и форма.

Вообще говоря, хотя Аристотель и называет материю и форму причинами, они у него выступают скорее носителями причинного отношения, ответственного за возникновение вещи. В самом деле, форма как движущая (действующая) причина вызывает процесс осуществления вещи, однако последний возможен только при наличии другой стороны отношения — материи. Материя и форма представляют собой исходный и конечный пункты процесса формирования вещи, активное и страдательное начала, между которыми, как утверждает Аристотель, имеет место действие. Конечно, при этом известное предпочтение отдается форме как одной из сторон этого отношения: она источник и цель действия, и это вполне понятно, так как, по Аристотелю, источник движения (действия) находится вне его (в конечном счете — это некий надкосмический «Нус»—Ум, форма форм). Материя (как необходимое условие реализации формы) есть постоянная возможность стать чем-либо. Форма как идея этого «чего-либо» сама по себе (т. е. вне и помимо материи) также представляет собой лишь возможность реальной вещи. Процесс оформления косной материи как процесс перехода чего-либо из возможности в действительность есть, согласно Аристотелю, движение, которое, таким образом, оказывается способом действительного бытия реальных вещей. Правда, это движение у Аристотеля носит, как мы видели, еще только характер действия (одностороннее воздействие формы на материю), а не взаимодействия. Но нам сейчас важно подчеркнуть, что именно в процессе (и в результате) этого действия порождается реальная вещь, и отношение причинения (в данном случае отношение форма—материя) есть, таким образом, отношение порождения.

Все люди стремятся к знанию, целью которого является истина. Процесс познания вещей начинается с их чувственного восприятия, составляющего содержание опыта людей. И хотя «именно вещь, взятая в целом, более знакома для чувства»[70], чувственное восприятие дает нам лишь знание индивидуальных особенностей вещей, т. е. знание их чувственно-воспринимаемых свойств. Поэтому, заключает Аристотель, люди опыта знают фактическое положение (что дело обстоит так-то), а почему так — не знают; они не отвечают ни для одной вещи на вопрос «почему?»[71].

Аристотель критикует точку зрения (Протагор), согласно которой как вещь представляется человеку в его чувствен-

[70] Аристотель. Физика, М., 1937, кн. 1, 1 (184а).
[71] Аристотель. Метафизика, 1.1.

ном восприятии, таково и ее истинное бытие. Такая позиция, по его мнению, обращает все существующее в отношения, абсолютизируя релятивность бытия вещи; более того, если существует только чувственно-воспринимаемое бытие, то при отсутствии одушевленных существ не существовало бы ничего вообще [72].

Вещи существуют не только в нашем чувственном восприятии, т. е. как «вещи для нас», но и сами по себе, «согласно собственной природе». Однако эта сторона бытия вещи скрыта за формой ее чувственного явления человеку и может быть выявлена лишь в процессе теоретического осмысления.

Спрашивается, как же можно познавать вещи, если мир вещей — это бесконечное многообразие отдельных, различенных в этой своей отдельности, вещей? Мы познаем вещи постольку, заявляет Аристотель, поскольку они некоторым образом представляют одно и то же и поскольку существует что-нибудь вообще [73]. Это «одно и то же» ряда вещей составляет то общее, что имеется в них. Таким общим для какого-нибудь ряда вещей, составляющих по своей природе «одно и то же» — «одно», является их сущность. Сущность как общее не имеет самостоятельного реального бытия и, следовательно, не обозначает некоторую данную вещь, но всегда некоторое данное качество [74]. Иными словами, общее (сущность) у Аристотеля реализуется через многообразие отдельных индивидуальных вещей, образующих данный сущностный ряд. Все вещи, у которых одна и та же сущность, образуют «одно», которое в познании обозначается как «эта вещь», в отличие от индивидуальных вещей, являющихся членами этого сущностного ряда. Поскольку видовые и индивидуальные особенности своего бытия отдельные вещи приобретают в отношениях с другими вещами, постольку «эта вещь» есть представление о вещи, абстрагированной от этих отношений, т. е. взятой «самой по себе». Хорошо видно, что «эта вещь» у Аристотеля оказывается тождественной сущности и есть, по сути дела, не что иное, как *понятие* (идея) данной вещи.

Всякая индивидуальная вещь заключает в себе признаки рода (сущности), вида (качество) и сугубо индивидуальные, присущие только данному конкретному бытию вещи, признаки, которые не вытекают из природы вещи и, таким образом, являющиеся для нее, по мнению Аристотеля, случайными.

В связи с рассмотрением вопроса о познании отдельной вещи Аристотель вводит понятие «суть бытия». Знать отдельную вещь значит знать суть ее бытия. Суть бытия индивидуальной вещи и сама *эта вещь* не есть одно и то же, ибо

[72] Аристотель. Метафизика, 4.5.
[73] Аристотель. Метафизика, 3.4.
[74] Аристотель. Метафизика, 3.4.

вещь в своем индивидуальном бытии всегда дается в связи с каким-нибудь случайным свойством. Вместе с тем они тождественны, замечает Аристотель, если речь идет о вещи как она есть сама по себе. И все же это не означает, что суть бытия индивидуальной вещи и сущность у Аристотеля тождественны. Имея в виду, что бытие вещи «самой по себе» суть бытие «согласно собственной природе» и включает в себя в том числе многообразие свойств, «непосредственно присущих вещи», т. е. необходимо вытекающих (следующих) из самой природы данной конкретной вещи, то разумно сделать вывод, что существенные свойства, качество индивидуальной вещи и составляют суть ее бытия. Иными словами, суть бытия вещи не тождественна ее сущности, поскольку последняя есть суть, отвлеченная от особенностей ее реального существования; стало быть, если знание отдельной вещи означает знание сути ее бытия, то для того, чтобы знать «эту вещь», надо знать сущность вещи. Так Аристотель намечает направление движения познания вещей. Оно начинается с чувственного восприятия индивидуальных особенностей бытия отдельных вещей, затем идет в направлении понятийного осмысления сути индивидуального бытия вещи (что означает выявления ее существенных свойств) и завершается выявлением сущности вещи, чему соответствует образование понятия как единства всех ее определений (так как, по Аристотелю, сущность, т. е. форма, отделима от бытия вещи только в понятии).

Постижение сущности вещи есть, согласно Аристотелю, постижение ее причин и позволяет, таким образом, ответить на все «почему», связанные с реальным бытием вещей. Аристотель совершенно четко различает чувственный (для него это то же самое, что эмпирический, опытный) и теоретический уровни познания; если на первом мы получаем констатацию факта существования вещи в целом и знание ее индивидуальных особенностей (свойств), то на втором — знание ее истинного бытия; если на первом мы отвечаем на вопрос «как существует вещь?», т. е., по сути дела, даем описание вещи, то на уровне теоретического знания, создавая понятие о вещи, мы отвечаем на вопрос «почему?» и таким образом объясняем вещь.

Из приведенных рассуждений Аристотеля ясно, что образование понятия о вещи есть движение мысли, переход от знания отдельной индивидуальной вещи к знанию «этой вещи» как вещи самой по себе. Стало быть, вопрос о том, что такое сущее, сводится, в конечном счете, к вопросу что представляет собой сущность? Так, сущность вещей определяется в философии Аристотеля как предмет научного познания. Следует, однако, сказать, что Аристотелю не удалось последовательно диалектически решить вопрос о соотноше-

нии общего и отдельного, понятия и чувственно-воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления [75].

Очерчивая круг вопросов, которыми должна заниматься первая философия, Аристотель к числу необходимых задач исследования относил все, что связано с категориями вещь, свойство, отношение [76]. Это нашло свое отражение и в его классификации категорий. Так, в последней, 14-й книге своей «Метафизики» Аристотель разделил все категории бытия на три группы, подчеркивая, что все существующее в одних случаях — это сущности, в других — состояния (качество и количество), в третьих — отношения [77]. Имея в виду все, что было сказано выше о понимании им содержания этих понятий и выявленной между ними связи, следует признать, что категории «вещь», «свойство», «отношение» предстают у него как система понятий, составляющих ядро всего категориального аппарата, с помощью которого он пытался нарисовать картину мира природы и человеческой действительности.

Последующая история античной философии характеризуется развитием и конкретизацией тех идей, которые были сформулированы в древнегреческой философии в период ее становления и расцвета, причем доминирующими оказываются воззрения Платона и Аристотеля. Среди философских направлений этой эпохи (эпоха разложения рабовладельческого общества) можно выделить так называемых стоиков (IV—III в. до н. э.—I в. до н. э.), скептиков (IV—III в. до н. э. — III в.) и неоплатоников (II—V вв.). Философские идеи Демокрита и Эпикура не получили в этот период большого распространения, хотя и нашли своего выдающегося интерпретатора в лице древнеримского философа и поэта Лукреция Кара (I в. до н. э.).

Для представителей стоицизма характерно утверждение о законопорядке бытия мира вещей, основанном на всеобщем взаимодействии. Так, по словам М. Аврелия, «все в мире объединено общим порядком; все расчленено и находится в постоянном взаимодействии» [78]. Из этого следует, что все, что действует, есть тело, или материальная вещь [79]. Согласно стоикам существуют два начала всего: страдательное — материя, бескачественная сущность и деятельное — это находящийся в материи разум, бог. Последний, будучи вечным, создает, производит каждую вещь посредством всей материи; в этой своей функции разум (бог) выступает как причина.

---

[75] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 327.
[76] Аристотель. Метафизика, 3.1.
[77] Аристотель. Метафизика, 14.2.
[78] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 522.
[79] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 481.

Интересной является у стоиков мысль о том, что с изменением частей изменяется и само целое; так, мироздание преходяще, так как оно было порождено подобно вещам, познаваемым чувствами. А то, части чего преходящи, преходяще как целое [80].

Античный скептицизм начинается в сущности с Пиррона. В основе лежит абсолютизация относительности бытия вещей: можно говорить лишь о том, какими вещи нам представляются, кажутся, а не каковы они по своей природе. Так, в «Трех книгах Пирроновых положений» Секста Эмпирика—программном документе всего направления скептицизма — говорится: «Если мы указываем, что все существует по отношению к чему-нибудь, то ясно отсюда, что мы не сможем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде, но только каковой нам она кажется по отношению к чему-нибудь. Отсюда следует, что нам до́лжно воздержаться от суждений о природе вещей» [81]. И хотя, как утверждается там же, сомнения не касаются самого факта существования чувственно-воспринимаемых вещей (ощущаемое, или явление), но лишь того, что говорится о них, совершенно очевидно, что агностические выводы, которые следуют из этой генеральной установки скептицизма, приводят в конечном итоге к сомнениям в объективности существования и самих вещей.

Скептики, по сути дела, явились последователями той концепции в древнегреческой философии (Протагор), которая метафизически сводила вещь к отношениям, растворяла ее в отношениях (и соответственно в свойствах). В основе этой концепции лежит непонимание противоречивой природы бытия вещи, диалектики внутреннего и внешнего, сущности и явления, абсолютного и относительного. Одним из первых критиков этого направления в философии, как мы уже знаем, был Аристотель.

Наиболее влиятельной философской школой поздней античности являлся неоплатонизм (Плотин — Прокл, II—V вв.). Согласно Плотину, «диалектика есть способность давать в логосе (мысленное и словесное) определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность...» [82] В сочинении Плотина «Эннеады» говорится о том, что божественное «единое» порождает из себя мировой ум (Нус); третьей «ипостасью», возникающей в процессе эманации (процесс порождения «единым» последующих космических явлений), является мировая ду-

[80] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 484.
[81] Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. Спб., 1913, 1.14.
[82] См.: Антология..., т. 1, ч. 1, с. 538.

ша; она представляет собой, так сказать, энергию ума, деятельность, выявляющую содержание ума; в этом смысле мировая душа содержит в себе мир идей. Идеи далее продолжают процесс эманации, порождая бесконечное многообразие конкретных вещей [83]. Именно поэтому душа, утверждает Прокл, есть все вещи: чувственные — в виде образца, умопостигаемые, идеальные вещи — в виде логического образа (идеи, понятия). Так в божественном едином неоплатоников лишенная вообще всякой качественной определенности материя получает через душу свои определения.

Плотин различает в бытии вещей чувственную и умственную сущность: если чувственная сущность, будучи причиной индивидуальности материальных вещей, отрицает единство материального мира, то умственная сущность (идея, понятие), напротив, утверждает это единство всего сущего. Чувственная сущность у Плотина есть, по-видимому, то, что выражает целостность индивидуальности конкретного бытия умопостигаемой сущности и что позднее Гегель определит как специфическое качество вещи. Понимание качества у Плотина содержит, на наш взгляд, и такую возможность. Действительно, согласно Плотину, качество — это то, чем одна сущность отличается от другой, оно — внешнее состояние и свойство сущности. Вместе с тем качество у Плотина обозначает и определенное состояние чувственных тел.

Что же касается категории отношения, то, по Плотину, все категории (кроме сущности) чувственного мира (качество, время, пространство, движение, прерывное и непрерывное и др.) суть своеобразные выражения отношения вещей [84].

Следует отметить, что философия неоплатонизма не была простым возрождением взглядов Платона; она скорее представляла собой ту их историческую модификацию, которая появляется на авансцене европейской философской мысли в начале эры, неся на себе печать известного влияния философских воззрений Аристотеля. В пятом веке заканчивается античный период истории европейской философии и начинается тысячелетняя эпоха господства религиозной философии средневековья.

Оценивая роль древнегреческих мыслителей в развитии категориального аппарата философии, следует, прежде всего, подчеркнуть диалектический характер их мышления, которое, правда, «выступает еще в первобытной простоте» [85]. Мир перед древними мыслителями предстает как некое единство бесконечно многообразного, в котором ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает. Формой существования движущейся

[83] См.: История античной диалектики. М., 1972, с. 231—232.
[84] См.: История античной диалектики, с. 234.
[85] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

материи выступает организация: мир организован как мир вещей, пребывающих в качестве данной вещи и изменяющихся. Мир един в целом и в каждом своем отдельном фрагменте, он противоречив по своей природе и суть единство прерывного и непрерывного, разнообразного и тождественного, изменчивого и устойчивого, он есть некое целое, но состоит из частей. Будучи организован, материальный мир представляет собой единство уровней разного порядка (степени) организации. Узловыми точками, обусловливающими эти различные качественные формы существования материи, являются некие дискретные части материи — атомы, элементы, первовещества, плоскости и т. п.

Можно говорить, что в известном смысле идеи атомизма присущи и философским построениям Платона и Аристотеля (естественно, с учетом особенностей этих философских систем). В отличие от атомистической концепции Демокрита—Эпикура, рассматривающих атомы как субстратную основу вещей, для атомизма последних характерен субстанциональный подход (соответственно понимание субстанциональной природы бытия реальной вещи). Атомизм Платона и Аристотеля существенно связан с признанием опосредованного (непрерывного) характера передачи любого воздействия вещей друг на друга (в Новое время такое понимание получит название концепции близкодействия) и потому мог бы быть определен как континуальная форма атомизма. Спустя 1,5 тысячелетия эти две линии атомизма получат известное историческое продолжение и развитие в философских системах Нового времени.

Если идея атомизма позволяла описать, как организован (из чего состоит, как построен) мир, то идея порождения и обусловливания вещами свойств друг друга (выражаясь современным языком, идея детерминизма) позволяла древним философам объяснить процесс возникновения и гибели вещей, их изменения. Другой важной идеей, отражающей закономерный, устойчивый характер бытия вещей, являлось, несомненно, идея сохранения вещей, их статических форм.

Хорошо видно, что идеи атомизма, детерминизма и сохранения в своей совокупности отражают объективную диалектику бытия материального мира именно как мира вещей. Отныне они становятся теми «тремя китами», на которых в известном смысле покоится, по-видимому, любая научная картина природы [86]. Конечно, содержание этих фундаментальных для всего последующего научного познания природы идей еще несет на себе печать исторической ограниченности, ибо древние греки, по словам Ф. Энгельса, «еще не дошли до расчленения, до анализа природы,— природа еще

[86] См.: Лойфман И. Я. Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1974, стр. 20.

рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, из-за которого она должна была впоследствии уступить место другим воззрениям. Но в этом же заключается и ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками»[87]. Древнегреческим философам удалось во многом верно угадать объективную диалектику бытия реального мира и сделать попытку отобразить ее с помощью соответствующего категориального аппарата и принципов как диалектику вещей, свойств, отношений.

2. Господствующей формой идеологии средневековья была, как известно, религиозная философия. Христианство, зародившееся в недрах разлагающегося греко-римского рабовладельческого общества, возникает в идейной атмосфере широкого распространения идеалистических воззрений. Именно в период формирования христианства в качестве мировой религии (II—III вв.) наблюдается процесс возрождения в более систематическом виде идей Платона (неоплатоники) и выхолащивания материалистического содержания в философских воззрениях Аристотеля. Философия используется для обоснования тех или иных положений вероучения, становится служанкой богословия.

Мир природы, человека объявляется греховным, низменным. Интерес к естественнонаучным исследованиям в связи с этим падает; более того, они подвергаются всяческим преследованиям со стороны церкви. Философия принимает чисто умозрительный характер, вырождаясь в схоластику.

Яркую картину того, что представляла собой философия средневековья, нарисовал Гегель. «Схоластика, — писал он,— охватывает философские стремления христианского мира на протяжении почти тысячелетия. Она оставалась в продолжение всего этого времени на одной и той же точке зрения, придерживалась одного и того же принципа, и мы видим в ней лишь церковную веру и какой-то формализм, представляющий собой вечное разрушение и бесплодное кружение внутри самого себя»[88]. Здесь нет больше и речи о том, чтобы отображать действительность; схоластическая философия предоставляет возможность материальной действительности находиться где-то рядом и не интересуется ею. Отсюда идейная бесплодность схоластики. «Перед нами лишь история людей, а не история науки в собственном смысле»[89].

---

[87] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.,. т 20, с. 369.
[88] Гегель. Соч., т. 11, М.-Л., 1935, с. 108.
[89] Гегель. Соч., т. 11, с. 108.

Возможно, это несколько категоричная оценка. Однако применительно к обсуждаемой нами проблеме она, на наш взгляд, справедлива, поскольку категории вещь, свойство, отношение действительно не получили в эту эпоху какого-либо развития. Философы средневековья оперируют понятиями вещи, свойства, отношения в том их понимании, какое сложилось в античной философии после Аристотеля (прежде всего у неоплатоников). Известный интерес представляет лишь спор между так называемыми реалистами (реистами) и номиналистами, касавшийся в общем виде диалектики общего и единичного в бытии вещей.

Общим для всех представителей религиозной философии является утверждение, что бог есть высшая причина и высшее начало всех вещей, он существует как сущность всех вещей. Поэтому бытие бога есть в то же время с о з и д а н и е (Иоган Скот Эриугена) [90]. Поскольку первичной производящей причиной является бог, постольку невозможно, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной. Все, что от бога, соотнесено между собой и с самим богом. То, что каждая вещь соотнесена с другими, образует порядок в мире вещей, который и обнаруживает божественное единство мироздания (Ф. Аквинский) [91].

Начало многовекового спора между реалистами и номиналистами восходит к XI веку. Реисты утверждали, что общее (понятие, идея, одним словом, универсалия) объективно реально существует вне вещей и даже до вещей (в том числе и до человеческого сознания). Эта независимость «общего» проявляется якобы в том, что оно существует в единичных вещах самостоятельно, независимо от их индивидуальности и друг от друга. Номиналисты (Росцелин и др.), в свою очередь, утверждали, что лишь индивидуальное представляет собой подлинную реальность; универсалии же — это лишь названия, некое формальное, субъективное обобщение, продукт мыслящего духа.

В споре реистов и номиналистов представители каждой из сторон занимали порой самые крайние позиции. Однако, как заметил Гегель, когда диалектика упраздняет особенное, начинает шататься и абстрактно всеобщее [92]. Поэтому не случайно один из столпов христианской философии Фома Аквинский занимал в этом споре весьма умеренную позицию. Согласно Ф. Аквинскому, сущность обретает бытие лишь в прошедшей индивидуацию материи, одако познается сущность отдельной вещи не потому, что она дана в материи, но благодаря абстрагированию от нее через интеллектуальное созерцание. Если ощущение (первая познавательная способ-

[90] См.: Антология..., т. 1, ч. 2, с. 791—792.
[91] См.: Антология..., т. 1 ,ч. 2, с. 859—861.
[92] Гегель. Соч., т. 10, М., 1932, с. 60.

ность души) познает лишь единичное, то благодаря интеллектуальному познанию мы можем брать какую-либо вещь обобщенно, что превышает возможности ощущения [93].

Наиболее последовательным представителем номинализма был Оккам. Согласно Оккаму, и чувство, и разум имеют один и тот же объект — единичное; знание того, что абстрагировано от множества единичных вещей есть знание чего-то общего в вещах. Это общее есть понятие ума, которое, будучи осмысленно и отвлечено от ранее познанных единичных вещей, есть по природе своей универсалия. Поскольку слова предназначены обозначать то же самое, что обозначают понятия ума, постольку любая универсалия по своей природе такова, что служит знаком многих вещей и сказывается о многих вещах. Универсалия — это мысленный предмет, некий мысленный образ, существующий в объективном бытии, так же как внешняя вещь — в субъективном бытии [94].

Если для крайних реистов объективность содержания понятий (универсалий) означала то же самое, что факт их объективного существования, то для крайних номиналистов понятие, напротив, было лишено всякого объективного содержания, представляло собой нечто абсолютно субъективное, формальный знак — не более. И те, и другие не понимали, что общее содержание (понятие) объективно лишь в том смысле, что существует в единичном, через особенное и только так. В непонимании диалектики общего, единичного и особенного в бытии вещи (иными словами, в метафизичности самой концепции вещи и мира в целом) заключается суть многовекового спора реизма с номинализмом.

В XIII—XIV вв. постепенно начинает пробуждаться интерес к опытному исследованию природы, обусловленный начавшимся процессом формирования в недрах феодального общества новых производственных отношений. В центре внимания становится эмпирическое исследование конкретных свойств и отношений конкретных вещей.

Согласно Р. Бэкону и У. Оккаму, философия должна заниматься изучением природы, а не спасением человека, что составляет предмет теологии. Это различение задач философии и теологии, призыв к опытному знанию означал очевидный кризис схоластической философии, предвещая наступление Новой эпохи.

---

[93] Аквинский Ф. Сумма теологии. — Антология..., т. 1, ч. 2, с. 834—835.

[94] См. Антология..., т. 1, ч. 2, с. 891, 896.

Вещь, свойство, отношение в философии и науке Нового времени

XV—XVI вв. характеризуются процессом активного формирования в недрах феодального общества новых буржуазных производственных отношений. Этот процесс необходимо обусловливал все более углубившийся интерес к конкретному исследованию природы. Умозрительные построения средневековой схоластики, прибегающей для объяснения всякого нового явления к действию неких «скрытых» сил и качеств, ни в коей мере не могли удовлетворить потребности развивающегося производства.

Борьба против церковно-феодальной культуры идет в форме возрождения и широкого использования культурного наследия античного мира и, прежде всего, философии. Однако философия этого периода не просто воспроизводит натурфилософские идеи мыслителей Древней Греции и Рима, но и пытается в лице своих наиболее выдающихся представителей сочетать их с достижениями современного им естествознания (Дж. Бруно и гелиоцентрическая система Н. Коперника). В эпоху Возрождения закладывается фундамент будущего экспериментального естествознания. По словам Ф. Энгельса, именно тогда были превзойдены достижения древних греков и средневековых арабов и возникло «современное естествознание — единственное, о котором может идти речь как о науке» [95].

Наиболее ярким и значительным выразителем духа и философских устремлений этой эпохи был, несомненно, Дж. Бруно, стремившийся выявить генезис бесконечного разнообразия вещей из единства и простоты такой актуально бесконечной субстанции, как материя. «Сущность вселенной,— писал Дж. Бруно,— едина в бесконечном и в любой вещи, взятой как член его. Благодаря этому вселенная и любая ее часть фактически едины в отношении субстанции» [96]. Уже сама форма складывающегося буржуазного способа производства — мануфактура, требуя расчленения единого процесса производства на отдельные технологические операции, конечно, стимулировала интерес к исследованию прежде всего частных вопросов, ставила задачи изучения вполне конкретных свойств конкретных вещей. Взгляд, охватывающий общий характер всей картины явлений, оказывается явно недостаточным для объяснения тех частностей, из которых она складывается, а пока мы не знаем их, нам, по сути дела, неясна и общая картина. Чтобы познавать эти частности, мы вынуждены, по словам Ф. Энгельса, «вырывать их

[95] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 508.
[96] Бруно Дж. Диалоги. М., 1949, с. 280.

из естественной или исторической связи и исследовать каждую в отдельности по ее свойствам, по ее особым причинам и следствиям и т. д. В этом состоит прежде всего задача естествознания и исторического исследования...» [97]

Такова особенность гносеологической ситуации, которая складывается на рубеже XVI—XVII вв.: для нее характерно «рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми» [98]. Метафизичность — особенность всех концепций вещи и связанных с ней категорий, отличающая философские системы XVII—XVIII вв.

Надо сказать, что философы этой эпохи, как правило, не занимались анализом содержания понятий вещь, свойство, отношение, хотя и широко пользовались ими, молчаливо исходя из той исторической традиции в их понимании, которая сложилась еще со времен Аристотеля, правда, несколько трансформируя его в соответствии с научными представлениями механико-математического естествознания своего времени и особенностями построения той или иной философской системы.

Изучение «великой книги природы» — вот та задача, которая была поставлена перед наукой Нового времени. Новое естествознание формировалось как экспериментальное и математическое. Основной круг вопросов, которыми оно занималось в это время, был связан с изучением оптических явлений и механики движения небесных и земных тел (твердых и жидких) в пространстве. Это обстоятельство вкупе с основной познавательной задачей времени — основное внимание исследованию свойств — не могло, конечно, не отразиться на философских построениях эпохи. Так уже у Гоббса, по словам К. Маркса, «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой» [99]. В философию, наряду с понятием качества, как чувственно воспринимаемого свойства вещи, вводятся понятия атрибута, акциденции и модуса, также охватываемые общим для них всех понятием свойства.

Прежде всего следует отметить, что категория вещи является для философии и науки XVII—XVIII вв. всеобщим понятием, выражающим некое вполне определенное и в этой

---

[97] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20.
[98] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20—21.
[99] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 143.

определенности отдельное, относительно устойчивое самостоятельное существование (материальное — природная вещь, идеальное — интеллектуальная, идеальная вещь). Как и в античной философии, понятие вещи здесь также выступает в качестве категории реального бытия и познания.

Уже в философии древних греков довольно четко намечаются два подхода к пониманию общей природы вещей: субстратный (линия Фалес—Демокрит—Эпикур) и субстанциональный (Платон—Аристотель) [100]. Эти две линии понимания природы вещей получают известное продолжение, развитие и в рассматриваемую эпоху, обретя некие общие черты, связанные с тем, что в силу отмеченной уже выше особенности научной практики этого времени пространственно-временные параметры бытия природных вещей выделяются в качестве основных, определяющих все другие. Природная вещь оказывается прежде всего т е л о м, т. е. тем, что чувственно воспринимается нами и находится в определенном месте, обладает величиной или фигурой и делимо на части. Конечно, такое понимание вещи не могло определенным образом не сказаться на самой постановке и решении проблемы вещь, свойство, отношение в целом.

1. В наиболее явном виде субстратный подход представлен П. Гассенди, возродившим атомистическое учение древних греков и таким образом освободившим, по словам К. Маркса, Эпикура «от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем...» [101].

Атомистическая концепция вещи Демокрита—Эпикура была рассмотрена уже выше, и мы не будем на ней сейчас останавливаться. Отметим только негативное отношение Гассенди — современника Декарта — к учению о субстанции. С его точки зрения разделение бытия на субстанцию и акци-

---

[100] Субстратный подход связан с рассмотрением конкретно-материальной основы единства различных свойств отдельной вещи, неважно, имеется ли в виду конкретная форма вещества или какое-либо свойство — протяженность, форма, фигура, тяжесть и т. п., субстанциональный — так же связан с рассмотрением относительно неизменной, сохраняющейся основы (сущности) вещи, обеспечивающей целостный характер ее бытия. Особенность субстанционального подхода, однако, в том, что причина основания (сущности) вещи ищется в ней самой, а не в каком-либо другом внешнем для нее бытии. Иными словами, субстанциональный подход к вещи исходит из понимания противоречивой природы ее бытия. Подобно тому, как субстратный подход может быть как метафизическим, так и диалектическим, субстанциональный — может быть как идеалистическим, так и материалистическим. Субстратный подход в своей последовательно диалектической форме, а субстанциональный — в своем материалистическом варианте совпадают, образуя единый диалектико-материалистический подход в понимании природы вещей.

[101] М а р к с К. и Э н г е л ь с Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 23.

денцию вообще неправомерно [102]. Существуют лишь атомы и пустота, которая есть бесконечная возможность наполнения. Атомы движутся в силу внутреннего стремления к движению; однако Гассенди далек от понимания этого движения как самодвижения, ибо атомы сотворены богом. Гассенди была высказана мысль о недостаточности имеющегося категориального аппарата для отображения природы вещей. «Большинство вопросов относительно вещей,— отмечал он,— не может быть охвачено обычными (т. е. аристотелевыми.— *А. Р.*) категориями» [103].

Подход Т. Гоббса в понимании природы вещей также, видимо, следует отнести к разряду «субстратного». Согласно Гоббсу [104], всякая природная вещь есть тело, телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства или имеет с ним равную протяженность [105]. Однако, подчеркивает Гоббс, протяженность не есть само протяженное тело, она не является частью естественных вещей, она есть, скорее, способ, посредством которого мы представляем себе тело или способность тела вызывать в нас представление о себе как протяженном. Протяженность тела есть то же самое, что некоторые называют реальным пространством; действительное протяжение, заявляет Гоббс, есть величина и как любая величина — делимо. Поэтому естественным является представление о природной вещи (теле) как том, что находится в определенном месте, обладает определенной величиной и делимо на части.

Вещи различны, они отличаются друг от друга тем, что́ мы определяем в вещи как ее свойство. Однако свойства вещи неравноценны; среди них следует прежде всего выделить свойства, необходимо сопутствующие всем или многим отдельным телам — это акциденции. Так, протяженность тела есть его акциденция; акциденцией являются движение, покой, цвет и т. д.

Акциденции у Гоббса выражают сущность тела, благодаря им телу дается определенное имя. Так, сущностью человека является разумность, а сущностью тела — протяжение. В логическом плане тело есть, так сказать, субъект акциденций.

Помимо акциденций всякое чувственно-воспринимаемое тело характеризуется еще качествами. Если акциденция выражает то, что тела имеют в своем бытии безотносительно к познающему субъекту (бытие вещи «самой по себе»), то

---

[102] См.: Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотелевиков. — Соч., т. 2, М., 1968, с. 249.

[103] Гассенди П. Соч., т. 2, с. 254.

[104] Здесь не рассматриваются взгляды Ф. Бэкона, поскольку они, очищенные уже от религиозно-мифологических наслоений, представлены в философских воззрениях Т. Гоббса.

[105] Гоббс Т. Избранные произведения, т. 1, М., 1964, с. 135.

качество (модус вещи) есть такое свойство, которое существует лишь в рамках данного чувственного восприятия вещи. Гоббс поднимает одну из узловых проблем философии XVII—XVIII вв. — вопрос о соотношении так называемых первичных и вторичных качеств.

Особый статус такой всеобщей акциденции тел, как протяженность, заключается в том, что все акциденции, принадлежащие отдельным телам (движение, цвет, твердость и т. д.), могут быть произведены и могут исчезнуть (не говоря уже, конечно, о качествах вещи) — все, кроме величины или протяженности. Именно поэтому тела и их свойства, подчеркивает Гоббс, предстают перед нами различным образом: если последние возникают, то «первые суть вещи и не возникают»; «...тело не может быть произведено, не может исчезнуть и только выступает перед нами в различных вещах в той или иной форме и соответственно этому именуется так или иначе» [106].

Тело, таким образом, оказывается некоей неизменной субстратной основой вещи, тем, что остается в вещи, когда мы ее рассматриваем вне взаимодействий с другими вещами и познающим субъектом. Как субстратная основа вещи протяженное тело выступает носителем различных акциденций и качеств вещи, т. е. ее свойств. Другими словами, реальное бытие материальной вещи представляет собой единство ее телесной основы и тех свойств, которые она приобретает, находясь в движении и взаимодействуя с другими вещами.

Поскольку тело есть субстратная основа вещи, а акциденции, хотя и выражают сущность вещи, не составляют ее, постольку свойство, утверждает Гоббс, никогда не может стать телом, а тело — свойством (т. е. не-телом). Противопоставляя тело его свойствам, Гоббс, таким образом, метафизически разрывает сущность вещи и ее существование. С другой стороны, поскольку сущностью тела является такая абстрактная субстанция [107], как протяженность (величина) — реальная вещь оказывается, по сути дела, сведенной к ее чувственно-воспринимаемым и умопостигаемым свойствам. В самом деле, если протяженность вещи есть некая целая величина, делящаяся на части без остатка, то не удивительно, что вещь может быть представлена как простая сумма ее свойств. Так как тела не возникают, вопрос о генезисе вещей, естественно, снимается с повестки дня научного познания, точнее заменяется вопросом о свойствах вещи (их возникновение, проявление), что вполне соответствовало познавательной программе естествознания XVII века.

---

[106] Гоббс Т. Избранные произведения, т. 1, с. 147.
[107] Здесь в смысле первоосновы.

Действие так же является способностью или предрасположенностью тел. В результате воздействия вещей друг на друга происходит движение вещей и их частей (пространственное перемещение), изменяющее их местоположение, в результате чего и происходит изменение свойств вещей, более того, их возникновение и исчезновение. Отсюда следует, что свойства вещей неотделимы в своем существовании и генезисе от их механического взаимодействия и связанного с ним перемещения тел.

Так понимаемое движение является причиной многообразия как общих свойств (акциденций), так и чувственно-воспринимаемых качеств вещей (цвет, звук, вкусовые ощущения и т. д.), особенность последних состоит в том, что их причина заключается «частью в действующих на наши органы чувств предметах, частью в нас самих» [108]. Из этого следует, что хотя чувственные качества вещей и несут на себе неизбежно печать некоторой субъективности, в них тем не менее всегда имеется содержание, объективно присущее бытию вещи. Правда, замечает Гоббс, когда речь идет о причинах этих чувственно воспринимаемых образов (например, в физике), отличить вещи, от которых исходят эти образы, от формы их отражения в органах чувств не столь легко, так что многие заблуждаются, принимая образы восприятия за сами вещи.

Мы уже отмечали, что Гоббс, по сути дела, сводит вещь к ее свойствам; в этом смысле вещь состоит из свойств и в соответствии с той логикой Гоббса, по которой свойство (речь идет об акциденциях) не может быть телом, потому что тело не состоит из них, акциденция может рассматриваться как вещь (очевидно, как идеальная вещь — понятие). Так, в частности, Гоббс говорит о величине, отношении и форме как вещах. Вещь, стало быть, есть всеобщее понятие, обозначающее объект наименования (напомним, что, по Гоббсу, именование происходит по существенному свойству объекта), независимо от того, существует ли он в природе (как отдельная, единичная вещь) или только в представлении (идеально) [109].

Сходство или несходство, равенство или неравенство тел именуются, согласно Гоббсу, отношениями; отношения включают в себя также отношения величин качеств и отношения порядка. Гоббс нисколько не сомневается в объективном характере этой стороны бытия вещей, «поэтому все тела находятся в отношениях друг с другом». Однако, как видно, категория отношения выражает у него главным образом количественные отношения вещей и выступает скорее для обозначения познавательных (логических) операций (сравнение,

[108] Гоббс Т. Избр. произведения, т. 1, с. 107.
[109] Гоббс Т. Избр. произведения, т. 1, с. 64.

отождествление); определенные свойства познаваемых вещей действительно выявляются в подобных операциях логического анализа. Поскольку же имена, по Гоббсу, есть знаки наших представлений, а не знаки самих вещей, постольку естественной оказывается стена, разделяющая логическое отношение образов вещей и реальные взаимодействия последних. Понятие отношения у Гоббса выступает лишь как категория познания. Впрочем, такое понимание отношения является, как увидим, характерным вообще для всей философии XVII—XVIII вв.

Сведя вещь к ее свойствам, Гоббс тем самым свел саму проблему происхождения и гибели вещей к проблеме происхождения и гибели свойств. Согласно Гоббсу, существенные свойства вещей (акциденции) возникают и уничтожаются в процессе воздействия вещей друг на друга, в результате их движения. Отсюда генетический, порождающий характер действующей причины. «Говорят, что тело производит действие, то есть причиняет что-то другому телу, если оно вызывает или уничтожает в последнем какую-нибудь акциденцию» [110].

Причина, по Гоббсу, есть сумма или агрегат всех акциденций как действующего, так и подвергающегося действию объекта; их сочетание и производит действие. В этом сочетании акциденций можно выделить: а) момент, наличие которого, безусловно, необходимо для того, чтобы наступило данное следствие—из всех акциденций, присущих вещам, только действие (или какое-либо движение) может быть рассмотрено в качестве такового, это, так сказать, собственно причина; б) моменты, которые являются условно необходимыми. Сочетание того и другого дает полную причину явления. Так, причина света (ощущения света) может быть понята как движение через оптически проводящую среду, продолжающееся от своего начала (излучение света каким-либо предметом) до начала органического движения (глаза). Свет есть не что иное, как изменение этого органического движения, обусловленное движением, идущим извне. Такова полная причина явления «свет». Каждый из моментов этой причины в целом (излучение тела, оптически проводящая среда, органы светового ощущения) является ее необходимой предпосылкой, комплекс которых в своей совокупности и дает нам причину; последняя в этом своем единстве, целостности и есть, по сути дела, действие. В этом случае причина и вызываемое ею действие существуют, очевидно, одновременно, в момент воздействия их друг на друга (соединение их акциденций), а не разнесены во времени.

[110] Гоббс Т. Избр. произведения, т. 1, с. 150.

Это важный диалектический момент понимания Гоббсом природы причинного отношения, необходимо вытекающий из рассмотрения его как порождения. Не случайно Гоббс вместо укоренившегося в последующем термина «следствие» еще использует термин «действие». Спустя полтора столетия Гегель, излагая диалектическую концепцию причинного отношения как порождения, вновь обратится к нему.

Если акциденции как существенные свойства вещей могут возникать и исчезать при воздействии вещей друг на друга, то качества вещей у Гоббса обнаруживаются в процессе их чувственного восприятия. И те, и другие выявляются в процессе познания в ходе совершения над ними логических операций сравнения, отождествления и т. д., что и позволяет утверждать, что свойства вещей только обнаруживаются в отношениях. Когда же речь идет о реальном бытии вещей, свойства вещей у Гоббса и порождаются, и обнаруживают себя.

Гоббс подчеркивает, что любое тело вне нас есть объект нашего познания. Человеческая мысль имеет дело, как правило, с уже «ставшими» вещами; стало быть, вопрос об их генезисе (а, значит, и объяснение вещи) может быть решен лишь в плане познания их причин. И, действительно, знание вещей, по Гоббсу, состоит в максимально полном постижении их причин.

Процесс познания начинается с чувственного опыта, ибо «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частью, в органах чувств»[111]. Согласно Гоббсу в чувственном познании «вещь в целом оказывается знакома нам более, чем любая ее часть». Это означает, что мы сперва познаем, что вещь существует, а уж потом замечаем в ней другие особенности. Следовательно, чувственный опыт не дает нам знания причины единичных вещей; те, кто ищет знания, «по необходимости должны познать сначала причины общих свойств, которые присущи всем телам, то есть всякой материи, и лишь затем причины вещей частных»[112]. Поскольку общие свойства содержатся в природе единичных вещей, они познаются при помощи рассуждения, то есть путем анализа. Так, посредством постоянного анализа мы узнаем те свойства, познание причин которых сначала каждой в отдельности, а затем в их сложном взаимодействии приводит к истинному знанию отдельных вещей, выражающемуся прежде всего в их определении. Существо определения в разложении и восхождении от элементов разложения к целому; чем полнее и де-

[111] Гоббс Т. Левиафан. М., 1936, с. 40.
[112] Гоббс Т. Избр. произведения, т. 1, с. 105, 106.

тальнее разложение, тем, очевидно, более истинным знанием вещи мы располагаем.

Таким образом, при познании причины бытия вещи причины частей (то есть всех тех акциденций, которые конституируют в совокупности природу вещи) познаются раньше причины целого. Последняя складывается из причин частей, что означает, согласно Гоббсу, что в процессе познания аналитический метод должен быть дополнен методом синтетическим. Если чувственный опыт делает вещи знакомыми нам, то известными они становятся лишь будучи постигнуты разумом, ибо «истина есть свойство не вещей, а суждений о них».

2. Понимание природы вещей у Декарта и Спинозы несет на себе печать известной двойственности; оно является субстанциональным по исходному принципу их философских систем и субстратным — по фактическому решению проблемы единства, целостности реальных вещей [113].

В самом деле, и тот и другой исходят из понятия субстанции. «Разумея субстанцию, мы можем разуметь,— подчеркивает Декарт,— лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя» [114]. Для Декарта таков, собственно говоря, только бог, существующий в виде двух своих (известных людям) субстанциональных модификаций: субстанции телесной (материальной) и субстанции мыслящей (духовной); обе эти субстанции у Декарта существуют параллельно и в сущности независимо друг от друга. Они и составляют основание существования всего многообразия как материальных, так и интеллектуальных вещей. Всякая субстанция имеет преимущественный атрибут, выражающий ее природу: для духовной субстанции — это мысль, для материальной — протяжение.

У Спинозы декартова концепция двух субстанций трансформируется в концепцию одной материальной субстанции, обладающей двумя атрибутами, характеризующими ее сущность: протяженностью и сознанием.

Вещи-субстанции Декарта — материя и дух; это, так сказать, особые вещи, ибо они представляют собой нечто бесконечное, абсолютное, независимое, простое, всеобщее и единое. Помимо их существуют еще вещи, которые по природе своей не могут существовать без некоторых других — это атрибуты и качества субстанций, то есть те самые вещи, с ко-

---

[113] См.: Декарт Р. Начала философии. Рассуждение о методе... — Избранные произведения. М., 1950; Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956; Спиноза. Этика.— Избранные произведения, т. 1, М., 1957; Соколов В. В. Спиноза. М., 1973.

[114] Декарт Р. Избр. произведения, с. 448.

торыми мы сталкиваемся как предметами нашей практической и познавательной деятельности. Эти вещи относительно конечны и ограничены в своем существовании.

Стало быть, вещь у Декарта (материальная или идеальная) — это всегда качественно определенная модификация субстанции. Именно в этом смысле каждая вещь имеет субстанционное основание своего бытия и, таким образом, одновременно и абсолютна, и относительна. Точно так же у Спинозы отдельные вещи, ограниченные и конечные в своем существовании, представляют собой состояния или модусы атрибутов природной субстанции (протяженности и духа).

И у Декарта, и у Спинозы материальные вещи есть прежде всего конкретно пространственные модификации (модусы) протяженной субстанции, то есть тела. Механически взаимодействуя друг с другом и вследствие этого изменяя свое положение в пространстве, материальные тела приобретают то, что составляет индивидуальные особенности их конкретного бытия. Иными словами, качества Декарта и модусы Спинозы — это то, что существует и представляется через посредство другого. Единая и неделимая субстанция как бы бесконечно разнообразится внутри самой себя. Она является, по словам Спинозы, causa sui, т. е. внутренне присущим ей способом творит, производит свое существование в виде бесконечного многообразия различных вещей (своих модификаций). Однако эта активность свойственна только субстанции в целом, а не отдельным вещам. Хорошо видно, как сведение вещей к некоей единой для них всех субстратной основе (в данном случае протяженности) лишает каждую из них субстанциональной самостоятельности, делает пассивными, создавая тем самым онтологические предпосылки растворения вещи в ее свойствах. В гносеологическом плане это означает, что мы тем лучше познаем вещь или субстанцию, чем больше отмечаем в ней свойств. Вещь оказывается равной сумме своих свойств по тем же самым соображениям, что и у Гоббса.

И Декарт, и Спиноза в своей физике пользуются понятиями «движение», «действие», «взаимодействие», но ни одно из них еще не понимается как материальное отношение вещей. Следует, таким образом, признать, что аристотелева традиция рассматривать категорию отношения как понятие, объемлющее все виды материального движения, в философии Нового времени оказывается в значительной мере утраченной (см. также у Гассенди — отношение только как обозначение, т. е. только как логическая операция). Правда, реальные вещи в своем бытии относительны, а относительное, замечает Декарт, содержит в себе то, что называется отношением; к отношению же следует причислить все, что называется за-

висимым следствием. Более того, задача различных наук состоит в том, чтобы исследовать различные отношения и пропорции, при этом логические связи и вещные (материальные) связи в известной мере даже отождествляются (панлогизм Спинозы). Однако, поскольку и Декарт, и Спиноза основную свою задачу видели в анализе процесса познания, в поле их зрения, естественно, оказываются прежде всего идеальные отношения, то есть отношения, в которые мы мысленно ставим вещи. Речь, следовательно, идет главным образом о логических (математических) отношениях; категория отношения по-прежнему выступает только как категория познания.

Субстанция-материя (субстанция-природа) Декарта и Спинозы наделены самостоятельной творческой силой; механическое движение есть проявление этой активной жизни материи. Благодаря движению тел происходят все изменения в материи-субстанции и прежде всего индивидуация пространственно бесконечной субстанции в конкретно-пространственные модусы ее (тела). Протяженность, движение и фигура составляют то, что неотделимо от всякой вещи и характеризует ее сущность, так как именно к сущности, говорит Спиноза, следует отнести все, через что вещь необходимо полагается, без чего она (и что без вещи) не может ни существовать, ни быть представлена.

Произведенная богом-субстанцией (богом-природой у Спинозы) сущность вещей не заключает еще в себе, однако, существования; последнее вещи обретают путем взаимного определения при механическом воздействии друг на друга, то есть посредством только внешних для данной вещи воздействий. Сущность и существование вещи, таким образом, метафизически разрываются, и субстанция по самой своей природе оказывается первее своих состояний. Так, тяжесть есть свойство не субстанции, а вещей, качество тел, зависящее, согласно Декарту, от их взаимоотношения друг с другом.

Воздействуя друг на друга, вещи тем самым ограничивают существование друг друга, делают бытие отдельной вещи конечным. Существование конкретной вещи единично. Но единичность этого бытия не является исключительным, абсолютным, и поскольку вещи по самой своей сути есть модификации (модусы) одной и той же субстанции, сохраняющейся во всех изменениях, которые претерпевают вещи, постольку действительность такой вещи, как природа (материя-субстанция) есть бесконечное многообразие ее существований. В этой связи Спиноза вполне справедливо ставит вопрос о том, каким образом мир бесконечный можно мыслить как мир целостный и единый?

Если за порождение сущности вещей ответственна природа в целом, то их существование определяется, как мы уже отметили, воздействием вещей друг на друга, в процессе которого те или иные свойства вещей возникают и исчезают. И хотя на терминологии Декарта и Спинозы еще лежит в известной мере печать мистики, суть их подхода к проблеме возникновения материальных вещей и их свойств достаточно ясно выражена в тезисе Спинозы: «В природе нет творения, но только порождение». В этой формуле суть их понимания причинного отношения как порождения. Возможно именно Спиноза, писавший свои сочинения на латинском языке, вводит в философию термин «детерминация» как синоним причинного отношения. У него детерминация — это еще и порождение; однако в тезисе «все детерминируется внешними причинами к существованию и действованию тем или иным определенным образом» уже заключена возможность и более слабого требования к характеру причинного отношения вещей; об этом говорит и сам термин determino, что значит «определяю». Не исключено, что в известной мере именно в связи с обсуждением так занимавшей философов Нового времени проблемы «вторичных», то есть чувственно воспринимаемых качеств, этот второй смысл отношения причинения как отношения обусловленности постепенно принимает значение основного. Но пока что понятие детерминации все еще выражает не только выявление, но и порождение свойств вещей.

И еще, по-видимому, в одном моменте, касающемся учения о причинности, сказалось влияние Спинозы. В силу характерного для него панлогизма (порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей), Спиноза, по сути дела, положил начало отождествлению реальной причины с логическим основанием, а ее действие — с логическим следованием. Возможно, это произошло не без влияния уже утверждавшегося в науке указанного выше значения (определяю, обусловливаю) термина «детерминация». Так или иначе терминологическая замена «действия» «следствием» означала рассмотрение последнего как того, что наступает (а, значит, и следует рассматривать) после причины. Причина соответственно оказывается тем, что существует до наступления следствия. Так появляется характерная для философии Нового времени тенденция лишения причинного отношения динамизма, присущего ему процессуального характера, а с ним и тех элементов диалектики в понимании причинности, которые в известной мере еще имеют место у Гоббса.

В вещах нет ничего случайного, утверждают Декарт и Спиноза, ибо существование вещи необходимо следует из сущности ее или из данной производящей причины. Все случайное в вещи (как и сама вещь) оказывается таковым лишь

исключительно по несовершенству нашего знания. В масштабах всей природы все существует только необходимо.

Неразрывность вещи, ее свойств и отношений легко обнаруживается в процессе познания, ибо свойства вещей выявляются только в их отношениях друг с другом. Для Декарта и Спинозы является несомненным, что процесс познания вещей начинается с чувственного опыта и завершается на уровне рационального мышления. Поэтому к познанию вещей, по мнению Декарта, можно прийти двумя путями: путем опыта и дедукции. Однако чувства в своем непостоянстве весьма обманчивы и к тому же фрагментарны; отсюда соответственно и опытное знание вещей фрагментарно, относительно и потому недостоверно. Действительно, практика исследования механического движения тел (относильность движения), оптических явлений, изготовления и использования оптических стекол (первые телескопы были не очень совершенны; вокруг изображения возникали цветовые ореолы, искажалось изображение и т. п.) давали достаточно свидетельств несовершенства наших органов чувств, а, следовательно, и недостаточности чувственного знания. Если чувственный опыт и позволяет нам констатировать существование вещей, то сущность вещей, согласно Декарту и Спинозе, с помощью чувственного опыта раскрыть нельзя. Только разум, рациональное мышление дают знание тел (вещей) самих по себе, то есть знание их сущности.

Декарт высказывает мысль о том, что при познании вещей до́лжно исходить из рассмотрения того, как вещь существует для нас и как она существует через другое; из рассмотрения обоих этих моментов бытия вещи делаются выводы относительно каждой вещи как объекта познания. Иными словами, на любой вещи как объекте познания всегда лежит печать восприятия ее человеком. Еще более определеннее эту мысль сформулировал Спиноза, утверждая, что идея вещи (понятие вещи) заключает в себе как природу тела внешнего, так и природу человеческого тела (ибо человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело посредством идеи о состояниях своего тела).

Если чувственное восприятие указывает на пассивное отношение души (субъекта) к объекту, то, напротив, понятие выражает действие души. В способности создавать понятия выражается активность отношения субъекта к объекту познания. В понятиях отображается то, что является общим для всех или многих вещей. Поскольку, согласно Декарту, всеобщее нуждается для своего существования в единичных вещах, постольку понятие образуется путем сравнения отдельных единичных вещей друг с другом. Понятие, подчеркивает Спиноза, выражает общее в вещах, а не сущность

единичной вещи. Только общее в вещах познается ясно и отчетливо. Вот почему на уровне чувственного опыта вещи постигаются как случайные или возможные; как необходимые, то есть ясно и отчетливо, только на уровне рационального мышления. Каким же образом в таком случае мы фиксируем знание вещи? Путем составления определения вещи, исходя из общих понятий о ее свойствах. Поэтому, утверждают Декарт и Спиноза, продолжая аналогичную мысль Гоббса, аналитический метод, которым мы пользуемся при образовании общих понятий о свойствах вещей, необходимо должен быть дополнен синтетическим методом: теоретическая картина вещи как целого достигается путем логического синтеза понятий о свойствах данной вещи, через ее определение.

Все вещи в природе связаны друг с другом необходимым образом как модусы единой для них всех субстанции. Сущностью вещей, таким образом, оказывается природа в целом. Отсюда следует, что максимальная полнота, а с ней и максимальная целостность знания каждой вещи достигаются лишь в масштабе знания всей Вселенной. В связи с проблемой целостности знания о вещи выявляется и та роль, которую отводит Спиноза интуиции; последняя, согласно Спинозе, есть постоянное стремление человеческого духа к целостному охвату объекта познания.

Итак, высшая задача познания вещи — знание ее в целом; эта познавательная задача диктуется не просто субъективным желанием познающего субъекта, а природой вещи, сущностным единством ее существования. В силу наличия мировой универсальной связи всего со всем наиболее полное и адекватное знание вещи может быть получено лишь в рамках теоретической картины мира в целом (а не в рамках какой-либо конкретной теории).

3. Философские системы Декарта и Спинозы акцентировали внимание на субстанциональном единстве мира вещей, вместе с тем фактически растворяя вещи в их свойствах. Идея субстанционального единства вещей при господстве механицизма и метафизического стиля мышления не могла удовлетворительно объяснить относительную самостоятельность бытия вещей, тот факт, что всякая реальная вещь, демонстрируя удивительное постоянство во всех своих механических взаимодействиях и перемещениях в пространстве, представляет собой совокупность, единство именно данных конкретных, а не каких-либо других свойств.

Учение о субстанциональной самостоятельности бытия вещей, понимание вещи как субстанции было предложено Локком и Лейбницем, исходящих при этом, правда, из совершенно противоположных решений основного вопроса философии.

Если для Локка материальные вещи суть эмпирические субстанции, то субстанциональная основа вещи у Лейбница — идеальна, духовна. Продолжая традиции своих философских предшественников, Локк понимает материальную вещь прежде всего как тело, состоящее из мельчайших плотных и, таким образом, протяженных частиц, которые характеризуются расположением (или движением).

Способность вещей вызывать в нашем уме какую-нибудь идею Локк называет их качеством. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Качества представляют собой силы, которые вызывают эти идеи (ощущения) в нас.

Локк делит все качества, идеи которых возникают у человека, на первичные (плотность, протяженность, форма, движение или покой, число) и вторичные (цвета, вкус, запахи и т. п.).

Первичные качества, поскольку они суть качества, присущи частицам, составляющим данную вещь, находятся в телах независимо от того, воспринимаем мы их или нет. Если они (качества) в таком положении, говорит Локк, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи как она есть сама по себе [115]. Вторичные качества не находятся в самих вещах, но представляют силы, вызывающие в нас различные ощущения благодаря незаметным первичным качествам тела. Эти качества называют еще обычно чувственными.

Получая в большом числе идеи от чувств или от рефлексии над своими собственными действиями, рассуждает далее Локк, ум замечает, что некоторое число этих идей чувственных качеств находится постоянно вместе; предполагается, что они относятся к одной и той же вещи, что позволяет объединить все эти идеи одним именем, скажем, лошадь, камень и т. д. Не будучи в состоянии постигнуть, как эти качества могут существовать: одни или друг в друге, мы предполагаем, что они существуют на некоторой общей основе, субстрате, в котором они существуют и от которого они проистекают. Этот субстрат, носитель чувственных качеств вещи Локк и обозначает термином «субстанция». Таким образом, каждая реальная вещь оказывается субстанцией или, как говорит Локк, эмпирической, телесной субстанцией. Поскольку вторичные чувственные качества зависят от первичных качеств вещи, представляя силы последних, постольку субстрат, субстанция всякой телесной вещи (иначе говоря, совокуп-

[115] Локк Дж. Избранные философские произведения, т. 1, М., 1960, с. 155—156, 160.

ность ее первичных качеств) выступают в роли «носителя» ее чувственных качеств.

Вещь в своей субстанциональной основе активна; источник этой активности заключается не во вне, а в самой вещи, ибо по природе своей первичные качества обладают способностью производить такое изменение в объеме, форме, сцеплении частиц и движении другого тела, что оно действует на наши чувства не так, как прежде [116]. Стало быть, в своих воздействиях на другие вещи тела исходят из своей собственной природы.

В связи со сказанным выше заметим, что идея субстратной, внутренне активной основы вещи, бесспорно, содержит в себе понимание вещи как некоей целостности, нераздельного единства. Однако фактическое рассмотрение этого вопроса у Локка еще сводит и саму субстратную основу вещи и вещь в целом к сумме ее первичных и вторичных качеств (свойств). В сущности, идея единства вещи у Локка не выводится, а примысливается в силу эмпирически устанавливаемого факта совместного наличия качеств.

Понимание Локком природы вещей нельзя, таким образом, назвать ни последовательно субстанциональным, ни последовательно субстратным.

Помимо понятия качества Локк вводит в свою систему еще понятие модуса; последний означает у него и свойства, и процессы, и состояние вещей, то есть все то, что происходит с объектом познания. Правда, это понятие у Локка не получило достаточной разработки и, как отмечают многие исследователи Локка [117], так и остается неясным, можно ли всякий модус свести к свойству. Можно, однако, предположить, что понятие модуса необходимо Локку как понятие его метафизики, в отличие от понятий свойства, качества, являющихся терминами обычного языка и языка науки, подобно тому, как другое понятие его философской системы — понятие эмпирической субстанции — необходимо ему для выражения того, что в обыденном языке обозначается как материальная вещь. В сущности, аналогичную картину мы наблюдаем у Декарта и Спинозы, вводящих в свои системы понятия модуса, атрибута и т. д. для обозначения того же, что в обычном языке значилось как вещь и свойство.

Надо сказать, что категория отношения также не получила у Локка какой-либо разработки. Говоря об отношениях, Локк имеет в виду главным образом сопоставимость, сравнимость идей, совершаемую субъектом познания. Иначе говоря, отношения у него суть только логические, чисто познавательные операции; Локк не рассматривает «отношение»

[116] См.: Локк Дж. Избр. философ. произв., т. 1, с. 160.

[117] См.: например, Нарский И. С. Западноевропейская философия 18 в., М., 1973.

как понятие онтологии, обозначающее и отображающее движение материальных вещей. Такое понимание категории отношения создает для него известные трудности, например, при рассмотрении отношения причина—следствие, которое, по Локку, имеет, несомненно, объективный характер.

С другой стороны, говоря о сложных идеях, образуемых мышлением в процессе познания, Локк сводит все их бесконечное, по его словам, число и разнообразие к трем разрядам: субстанциям, модусам и отношениям. И хотя отношение состоит «в рассмотрении и сопоставлении одной идеи с другой» и имеет реальность только в человеческом уме, тот факт, что понятие «отношение», наряду с «субстанцией» и «модусом», есть категория его метафизики, говорит о том, что «отношение» в этом своем статусе является, очевидно, понятием, отображающим в том числе и реальные воздействия вещей друг на друга [118]. Однако анализ понятия отношения, впрочем, как и других категорий, совершенно выпадает из поля зрения Локка, ставившего своей главной задачей разработку сенсуалистской теории познания.

Все реальные вещи, отмечает Локк, единичны, существуют в отдельности. Спрашивается, каким же образом мы приходим к общим терминам, наконец, понятиям, выражающим некие общие сущности вещей, к идее вещи?

Термин «сущность» употребляется у Локка в двух значениях: сущность как бытие какой-либо вещи, благодаря чему она есть то, что она есть. Такой сущностью вещей можно назвать их реальное внутреннее строение, от которого зависят их обнаруживаемые качества. Это реальная сущность, она разрушается и гибнет вместе с вещами [119]. Легко видеть, что реальная сущность Локка оказывается тем, что на современном языке обозначается как структура вещи. Второй вид сущности Локк называет номинальной; и в этом значении «сущность» употребляется чаще всего. Номинальные сущности — это сущности рода или разряда (класса), к которым причисляются вещи, поскольку они соответствуют определенным отвлеченным идеям, давшим роду соответствующее имя. Номинальные сущности образуются сочетанием идей внешнего опыта (то есть, главным образом, идей вторичных качеств); именам, которыми они обозначены, соответствуют в мышлении понятия разных родов вещей, например, «человек», «лошадь» и т. д.

В процессе познания (в частности, в процессе сравнения и сопоставления простых идей) обнаруживается, что некото-

[118] В самом деле, если сопоставление идей (т. е. отношение) позволяет выявлять свойства эмпирических субстанций (вещей), а в реальном мире вещи эти свойства приобретают, воздействуя друг на друга, то понятие отношения обозначает, по сути дела, тот же процесс, который происходит с реальными вещами в реальном мире.

[119] См.: Локк Дж. Избр. философ. произв., т. 1, с. 418.

рые идеи выступают как представители многих отдельных вещей. Это общие идеи. В качестве знаков общих идей выступают общие слова или имена. Сочетание вот таких общих идей и образует номинальную сущность, которая оказывается, таким образом, уже сложной идеей.

Каково же соотношение между реальной и номинальной сущностями? Поскольку обнаруживаемые в процессе познания свойства (прежде всего вторичные качества) зависят от реальной сущности (т. е. первичных качеств), постольку в простых идеях и модусах реальная сущность и номинальная сущность тождественны; в субстанциях же, т. е. в конкретных реальных вещах, составляющих ряд данной номинальной сущности, они различны. Отсюда следует, что, выявляя общие вещам свойства, классифицируя их, мы в известной мере получаем знание реальной вещи; но это не есть еще знание бытия вещи самой по себе, так как ощущения вторичных качеств не являются буквальными подобиями тех сил, которые их вызывают, они скорее лишь их знаки. Здесь Локк, в отличие, скажем, от другого английского материалиста Дж. Толланда, считавшего, что все качества вещи полностью и верно воспринимаются нами, развивает представления о знаковой функции ощущений.

Приведенные рассуждения позволяют объяснить, почему сущность вещей не может быть познана, исходя только из чувственного опыта. Однако Локк, проявляя известную непоследовательность, допускает, что идеи первичных качеств также представлены (непосредственно) в чувственности познающего субъекта (сравни у Гоббса — первичные качества познаются разумом, но через посредство чувств). Именно этой своей частью чувственный опыт позволяет уму создать идею о реальной сущности вещи. Не случайно ум у Локка, обладая известной активностью, проявляющейся в соединении и разделении идей, не может тем не менее создать что-либо качественно новое, не выходит в своей деятельности за пределы тех простых идей, которые ему доставляют ощущения и рефлексия[120]. В движении мысли от знания номинальной сущности вещей к знанию реальной сущности вещи заключается, по Локку, процесс познания бытия вещи самой по себе, процесс образования идеи (понятия) вещи.

У Лейбница[121] вещи обладают еще большей, чем у Локка, субстанциональной самостоятельностью. К представлению о мире вещей как мире бесконечно разнообразных субстанций Лейбниц приходит, исходя из критики декартовой

---

[120] Там же, с. 181.

[121] См.: Лейбниц Г. Монадология. — Избранные философские сочинения. М., 1908; Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936; Фишер К. История новой философии, т. 3. (Лейбниц). Спб., 1905; Нарский И. С. Лейбниц. М., 1972.

концепции субстанции как только протяженности. Если только одно протяжение, рассуждает Лейбниц, составляет сущность вещи как тела, то отсюда вытекают лишь их чисто геометрические свойства, т. е. тот факт, что они суть величины. Такой подход, однако, не позволяет объяснить наличие у тел сил инерции, о чем, бесспорно, свидетельствует физика. Это обстоятельство заставляет сделать вывод, что тела по самой своей сути не есть чистые величины, а силы, без которых невозможно объяснить законы механического движения тел.

В противоположность протяженности, которая множественна и, таким образом, делима, сила неделима и заключается в сущности вещей как их собственная, изначально им присущая способность. Но силу невозможно увидеть, наблюдать можно лишь действия силы. Поэтому познать силу можно не посредством чувственного созерцания или воображения, но только при посредстве понятий. Как потенция, действующая во всех вещах, сила представляет собой нечто нематериальное, духовное. Вместе с тем сила не существует вне своего реального обнаружения, т. е. действия. Следовательно, она должна выражать не только духовную, но и обосновывать материальную (телесную) природу вещи. Так сила обнаруживает себя как единая сущность всякой вещи и потому может быть обозначена как субстанция.

С вещами постоянно происходят какие-либо изменения, они активны, а посему им присущи силы. Но силы, присущие вещи, не могут быть частью одной силы, ибо сила неделима; следовательно, они сами суть силы-субстанции. Таким образом, оказывается, сколько вещей, столько и сил, столько и субстанций. Отсюда сила вещей (имеются в виду сложные вещи) состоит в принципе из бесчисленного множества сил, т. е. отдельных субстанций. Такова логика рассуждения Лейбница, приводящая его к представлению о монадах как «истинных атомах», «элементах вещей».

Каждая монада уникальна в своей единственности, но в этой своей абсолютной единственности она не только глубоко индивидуальна, но и универсальна. Монада у Лейбница не является ни чисто духовной, ни чисто материальной субстанцией вещи, ее природа скорее двойственна и характеризуется наличием двух изначально присущих ей сил: изначально активной и изначально пассивной (сравни с природой платоновской «души», которая также объединила в себе активное (идея) и пассивное (материя) начала).

Пассивная сила утверждает, отстаивает в монаде ее исключающее бытие, ее изначальное природное состояние. Посредством пассивной силы монада замыкается в себе, становится непроницаемой и, стало быть, становится вследствие этой силы телом, так как непроницаемость — свойство толь-

ко тела. Иными словами, пассивная сила есть телесная, материальная сила и может рассматриваться как материальное начало в субстанции вещи. Из этой, так сказать, materia prima следует materia secunda, под которой понимается масса тела, относящаяся к materia prima как действие к действующей причине. Именно вследствие действия телесной силы возникает протяженное тело. Имея это в виду, можно сказать, что у Лейбница бытие вещи в виде тела есть явление, а материя (материальный мир в целом) есть феномен монад.

Поскольку сила, порождающая протяжение, необходимо должна быть делящей, формующей и движущей, постольку монада у Лейбница в этом плане суть сила, вследствие которой данная сущность овеществляется, становится реальной вещью. Телесная сила может существовать и действовать, подчеркивает Лейбниц, лишь при условии наличия многих других монад. Именно для того, чтобы быть этой монадой в отличие от других, монада с помощью телесной силы отграничивает от себя все другие.

Напротив, изначально присущая монаде активная сила действует сама по себе. Эта независимость, самостоятельность («самость») есть условие, в силу которого она выражает сущность этой одной, единственной монады. Действие активной силы состоит в утверждении того, что данная монада есть именно эта, несмотря на то (и вопреки тому), что есть другие.

Обе эти силы, заявляет Лейбниц, одинаково необходимы для существования монады (индивида). Но, если пассивная сила есть условие того, без чего ничто не может существовать, то активная сила — условие, вследствие которого нечто существует. Если пассивная сила делает монаду возможной, то активная делает ее действительной.

Пассивная сила ограничивает бытие монады, выступает основанием его (бытия) разнообразия. Активная же сила, напротив, связывает разнообразное в одно целое, так что части его гармонируют друг с другом. В этой своей организующей функции активная сила суть форма. Таким образом, каждая монада (индивид и, стало быть, вещь), соединяя в себе материю и форму, соединяет тем самым разнообразие и единство.

Казалось бы, здесь у Лейбница намечается подход к пониманию противоречивой природы индивидуума (вещи). Однако, как уже отмечалось, действующие в монаде силы изначальны: для них нет ни естественного возникновения, ни естественного уничтожения. Если телесная сила монады и разнообразит ее реальное бытие, то она при этом развивает лишь то, что изначально уже заключено в ней: она в сущности изменяет только свою способность, но не может ни по-

родить, ни уничтожить ее. Поэтому в природе имеет место только изменение.

С точки зрения Лейбница, развитие индивида (монады) есть изменение ее формы, реализуемое в различных превращениях, метаморфозах тела. Каждое такое развитие представляет, по сути дела, бесконечный ряд различных состояний, которые индивид порождает из себя, оставаясь при этом одним и тем же существом, ибо монады вечны. Каждая вещь развивает, таким образом, лишь то, что в ней есть.

Так как все естественные изменения индивидов (иными словами, их существование) вытекают только из их внутренней природы, внешние воздействия на природу монады невозможны, в них просто нет необходимости. Монада, следовательно, не существует благодаря другим монадам, и то бесконечное разнообразие, которое заключается в монаде как простой субстанциональной единице, не материально, а суть лишь «представление», идеально.

Мы уже отмечали, что монады у Лейбница вечны, вследствие этого они существуют все одновременно. И если каждая монада не существует благодаря другим, то все же, подчеркивает Лейбниц, она существует вместе с ними. В этом совместном существовании монады, хотя и не взаимодействуют друг с другом, находятся тем не менее в известных отношениях друг к другу. Это проистекает, по мнению Лейбница, из того, что каждая из монад, будучи самодеятельной по самой своей природе, отличается от всякой другой и только в этом отличии являетя индивидуальностью. Отсюда у Лейбница следует, что существование только одной монады как индивидуальности вне ее связи (отношений) с другими невозможно. И хотя эта связь и не определяется физическим взаимодействием вещей, она существует в силу предустановленной гармонии. Стало быть, индивид (вещь) не может представлять свою индивидуальность, не включая в это представление всех остальных индивидов, бесконечный мир вещей. Это хорошо видно на примере образования сложных субстанций. Так, если какая-либо монада (как простая субстанция, атом) составляет центр сложной субстанции (вещи), то бесчисленное множество других монад образует особенное тело этой центральной монады, посредством которого она как в фокусе представляет вещи, находящиеся вне ее. Представление каждого индивида оказывается представлением всех других, всей вселенной, мира в целом. «Эта связь или согласование всех вещей с каждой отдельно и каждой отдельной со всеми остальными делает то, что каждая монада находится в известном отношении ко

всем другим и что, следовательно, она есть живое и вечное зеркало вселенной» [122].

По степени своей силы, по пределу своего представления, по большей или меньшей отчетливости, с которой каждая из них представляет Вселенную (мир в целом), монады отличаются друг от друга. В этом плане Вселенная представляет собой восходящий ряд монад, однако уровень организации одной монады не вытекает из уровня организации другой (скажем, более совершенное существо из менее совершенного), ибо каждая составляет особую, изначально независимую от других сущность.

Из сказанного видно, что категория отношения у Лейбница обозначает только идеальные отношения вещей, в которых последние выявляют индивидуальность друг друга. В отношениях друг с другом вещи, как духовные в конечном счете по своей субстанциональной основе сущности, именно выявляют индивидуальные особенности друг друга, а не проявляют их, как это было бы в том случае, если бы они взаимодействовали друг с другом, т. е. если бы их отношения носили характер материального процесса.

Для Лейбница быть зависимым, связанным с чем-нибудь значит находиться в отношении к нему; связь вещей есть их отношение. Однако, поскольку Лейбниц рассматривает идеальные (логические) отношения, идеальными (логическими) оказываются и связи вещей. И хотя понятия связи и отношения выступают у него как категории онтологии, в силу идеалистического характера всей концепции они выступают в сущности лишь как категории познания. Действительно, допуская возможность существования реальных отношений вещей вне их взаимодействия, Лейбниц как бы выхолащивает из понятия отношения все его объективное содержание, превращая в чисто логическую операцию сравнения, отождествления и т. п.

Свойство, по Лейбницу, это отличительный признак вещи, характеризующий ее индивидуальность. Как субстанция, т. е. неделимая единица, целое вещь у Лейбница не сводится к совокупности производимых ею состояний и, следовательно, свойств. Этот факт отчасти имеет место потому, что не все возможные вещи могут существовать, ибо не все они «совозможны», то есть не существует такого бесконечного ряда других вещей, через который данная вещь могла бы представить (выразить) всю свою сущность. С другой стороны, поскольку состояния вещи (и, таким образом, ее свойства) целиком порождаются только ее сущностью, можно сказать, что материальная вещь (тело) есть в известном смысле совокупность ее свойств. Иными словами, материальная вещь

[122] Цит. Фишер К. История новой философии, т. 3, с. 432.

(тело) как природное явление оказывается также в конечном счете растворенной в ее свойствах. Это происходит оттого, что в силу дуализма природы монады сущность вещи фактически отделена от ее явлений; их единство оказывается искусственным, существующим только идеально, в понятии. К тому же в логическом плане вещь действительно рассматривается как конъюкция (соединение) предикатов высказывания о ней. Из формально-логического закона тождества следует, что каждая вещь, будучи равна самой себе, равна тем самым всем присущим ей признакам (т. е. свойствам), исходя из этого и строится структура высказывания о вещи.

Своим учением о монадах Лейбниц снимает проблему возникновения и гибели вещей. Бесконечно разнообразные монады (вещи), как мы уже отметили, не взаимодействуют, но в силу предустановленной гармонии находятся тем не менее в необходимых отношениях друг к другу, выступая условиями взаимного представления своей индивидуальности. Так, телесная сила, о которой уже шла выше речь, может существовать и действовать только при условии наличия многих монад.

Хотя Лейбниц и характеризует причинное отношение как порождение, тем не менее индивидуум у него, порождая бесконечный ряд своих состояний, не порождает ничего принципиально нового, оставаясь при этом одним и тем же существом (одной и той же сущностью). Поэтому причинное действие сил, заключенных Лейбницем в сущность монады, является скорее отношением обоснования, а не порождения. Недаром аксиома причинности у Лейбница называется достаточным основанием.

Существование других монад (вещей) есть необходимое условие их явлений. В соответствии с этим объяснить факт природы (природное явление), по Лейбницу, означает изложить условия, при которых он имеет место. Причинность у Лейбница утрачивает свою генетическую природу, принимая характер отношения обоснованности, обусловленности одного другим.

Благодаря общей для всех вещей монадной природе и той согласованности сил и действий, которая по мысли Лейбница, характеризует их бытие, мир вещей оказывается миром, в котором господствуют единство и порядок, то есть необходимая связь каждого со всем. Мир вещей (монад) — это великое целое, а каждая из вещей — своеобразный микрокосм. В каждой отдельной вещи великое целое (иными словами, мир в целом) представлено особенным, индивидуальным образом, отчего все вещи представляют один и тот же мир, но каждая как бы со своей точки зрения. Отсюда Лейбниц делает вывод, что взор, подобный по проницательности божест-

венному, мог бы в принципе в самом ничтожнейшем и незаметнейшем существе прочесть весь последовательный порядок вещей во Вселенной [123]. Как видно, Лейбниц, в сущности, уже сформулировал основные идеи будущей классической концепции причинности (Канта—Лапласа).

В силу необходимой связи каждой вещи со всеми другими мир в целом становится объектом нашего познания. Это, конечно, не значит, что мир как целое дан чувственному восприятию непосредственно. Это невозможно; поэтому мир в целом выступает у Лейбница как объект познания через выявление его всеобщей закономерности. Этот вывод Лейбница весьма злободневно звучит и сейчас, выступая против позитивистского отрицания философии, утверждая необходимость и самую возможность рассмотрения мира в целом как объекта познания.

Причинность Лейбницем понимается как отношение необходимой обусловленности; поэтому знание причины вещи (явления, так как природная вещь у Лейбница — это явление), объясняющей ее, есть знание условий. Знание же условий, представляющих индивидуальность вещи, есть, очевидно, знание ее состояний, т. е. свойств.

Процесс познания вещей начинается с чувственного опыта, однако чувственное представление возвышается только до запоминания фактов. Поэтому оно необходимо дополняется мыслящим представлением, возвышающимся до познания причин, ибо всеобщность и необходимость — это достояние ума, а не ощущений.

Знание о вещи фиксируется в понятии данной вещи, представляющим высказывание (определение), предикаты которого не просто повторяют субъект высказывания, а действительно объясняют его. Поскольку всякая вещь, будучи необходимо связанной с другими вещами, представляет собой макрокосм, наиболее полное, исчерпывающее знание ее (напомним, объяснить явление по Лейбницу значит изложить условия, при которых оно имеет место) может быть, очевидно, получено лишь в рамках теоретической картины мира в целом.

4. Следующая веха в истории взглядов на вещь, свойство, отношение связана с попыткой субъективного идеализма лишить реальную вещь субстанциональной основы, а с ней и объективного характера ее бытия.

Надо сказать, что своеобразие социальных условий ведущих стран Европы того времени было таково, что дальнейшее свое развитие идеи британского эмпирического сенсуализма (имеется в виду материалистический сенсуализм Локка—Толанда) получили не в Англии, а во Франции, пережи-

[123] См.: Фишер К. История новой философии, т. 3, с. 434.

вающей тогда процессы, характерные для кануна буржуазной революции. Напротив, английская буржуазия, утвердившаяся к этому времени в качестве господствующего класса, начинает консолидироваться в своей борьбе против трудящихся масс со своими вчерашними врагами — феодальным дворянством и церковью. В области философии это выразилось в усилении идеализма: из критики слабых сторон материалистического сенсуализма Локка возникает идеалистический сенсуализм Дж. Беркли и Д. Юма. Так на авансцену впервые появляется субъективный идеализм, ставший впоследствии одним из ведущих направлений буржуазной философии.

Если говорить об идеях, оказавших влияние на процесс перерождения английского эмпиризма, то не без основания следует назвать начинающуюся с Декарта традицию рассматривать идею как объект для субъекта [124]. Идеи и их сочетания, как мы видели уже у Локка, в этом случае рассматриваются как проистекающие из ощущений, которые в свою очередь тоже суть идеи, только простые, элементарные.

«Что значит термин «существует» применительно к ощущаемым вещам?» — спрашивает Беркли в «Трактате о началах человеческого знания». Вещь существует, если она чувственно воспринимается. Правда, существует мнение (поразительно распространенное, сетует Беркли) будто дома, горы, реки, одним словом все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом. В основе этого заблуждения лежит различение вторичных и первичных качеств вещей, суть которого в том, что последние считаются отпечатками и образами вещей, существующих вне и, стало быть, независимо от познающего духа, в немыслящей субстанции, называемой материей.

Но что представляют собой такие отвлеченные идеи, как «человек», «протяжение», «движение», наконец, «материя»? Да ничего, говорит Беркли, ибо не существует в природе ни человека вообще, ни движения вообще. Мы всегда чувственно воспринимаем вполне конкретного человека (рыжего или черного, с такими-то глазами и т. д.), вполне конкретный вид движения. К тому же чувственное восприятие большого и малого, быстрого и медленного оказывается совершенно относительным, так как меняется сообразно изменению строения и положения органов чувств.

Выявляя относительный характер идей первичных качеств, Беркли как бы устанавливает их общую со вторичными качествами природу существования: протяжение и фигура, подобно свету и цвету, оказываются идеями, существую-

[124] См.: Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. М., 1974, с. 108.

щими лишь в духе. Отсюда вытекает, что о протяжении или движении, якобы существующих вне и независимо от духа, ничего нельзя сказать определенного, что и подтверждает, что они вне духа суть совершенное ничто.

Беркли отвергает мнение, согласно которому «в каждом предмете есть внутренняя сущность, служащая источником, из которого проистекают и от которого зависят его различные качества»[125]. Разделавшись, таким образом, с субстанциональной основой реальных вещей, лишая их сущностного единства, Беркли сводит вещи к рядам ощущений, чувственных восприятий познающего субъекта.

В самом деле, если естественное существование реальных вещей невозможно вне их воспринимаемости духом, то они, стало быть, всегда суть предметы человеческого знания. И в этом своем качестве они есть отчасти идеи, действительно запечатленные в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души, отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Так как многие из этих идей наблюдаются как сопровождающие друг друга (сосуществуют друг с другом или следуют друг за другом), то эта их совокупность означается одним названием и вследствие этого признается за одну вещь. Так, одни собрания идей составляют камень, другие дерево, книги и т. п. ощущаемые вещи[126]. В свете сказанного видно, что качества (свойства) вещей, по Беркли, есть не что иное, как те идеи, которые возникают в психике познающего субъекта, и вещь как комплекс ощущений сводится, таким образом, к собранию свойств-ощущений и тех отношений порядка, которые при этом выявляются. Вещь растворяется в свойствах и отношениях.

Лишение вещей их сущностной (субстанциональной) основы создает определенные трудности в их идентификации. Так, вещь, которая в разное время и по-разному воспринимается органами чувств, есть, по Беркли, не одна и та же вещь, а различные вещи; например, весло, опущенное в воду и кажущееся сломанным, и весло, о котором, благодаря ощупыванию, можно утверждать, что оно прямое, суть две разные вещи. Кстати, в связи с данными рассуждениями Беркли хорошо видно, что правильное представление о вещи, т. е. понятие о ней, адекватно отображающее ее бытие, может сформироваться только на базе практического опыта

[125] Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. Спб., 1905, с. 136.

[126] См.: Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания, с. 60; Он же: Три разговора между Гиласом и Филонусом. М., 1937, с. 103—104.

и знания сущности вещи, т. е. только на теоретическом уровне познания.

Лишив вещи субстанциональности, Беркли лишил их тем самым активности. Вот почему в идеях, ощущениях или вещах, воспринимаемых нами, нет «никакой силы или деятельности». Действительно, невозможно допустить, чтобы идея делала что-нибудь или была причиной чего-нибудь; точно так же она, по мнению Беркли, не может быть изображением или отпечатком какой-либо активной вещи (т. е. вещи, существующей в гносеологической независимости от субъекта), ибо идея не может быть сходна ни с чем иным, кроме идеи.

Вместе с тем, несомненно, что идеи возникают, изменяются, исчезают. Следовательно, делает вывод Беркли, должна существовать некоторая причина этих идей, от которой они зависят. Эта причина не может быть качеством или идеей (поскольку они по природе своей не активны), она должна быть субстанцией. Но так как уже доказано, что материальная субстанция не существует, то остается признать, что причиной является бестелесная деятельная субстанция, или дух [127].

Духовная субстанция (бог) сотворила души людей и обеспечила существование вещей в своем сознании. Именно он, бог, порождает в человеческих душах ощущения; человеческие души выступают как бы условиями чувственного обнаружения вещей, существующих в сознании бога, поэтому существовать для вещей означает, в конечном счете, быть в боге. Отсюда вытекает, что человеческий дух имеет дело, собственно говоря, уже с последствиями творческой деятельности духовной субстанции, что объясняет, почему отношения между ощущениями суть только отношения сосуществования и следования, а не порождения. Другими словами, физических причин бытия вещей не существует. О них если и следует говорить, то лишь как об отношениях из области математической гипотезы, так сказать, умственных допущений. Дело физики или механики, считает Беркли, устанавливать не производящие причины, а только правила соударений и притяжений, что и означает устанавливать законы движения.

Каждая чувственная вещь есть явление; человек живет в мире физических явлений. Задача физики исследовать и объяснить явления. Изучая ряды или последовательности чувственных вещей, физика замечает, какими законами (т. е.

[127] См.: Беркли Дж. Трактат..., с. 79.

правилами, по Беркли) они связаны и в каком порядке [128]. Если, однако, учесть, что правило лишь утверждает что-либо, но не объясняет, то основное кредо теории познания Беркли — о п и с ы в а т ь, а не объяснять, становится очевидным.

Идеи Беркли оказали существенное влияние на становление позитивистской философии. Не случайно один из виднейших представителей позитивизма Дж. Ст. Милль в статье «Жизнь и сочинения Беркли» среди «первостепенных открытий», сделанных Беркли, называет номиналистическую теорию абстракций и «теорию внешних объектов». Милль точно и недвусмысленно выразил самую суть концепции философствующего епископа: «вещи не субстрат, поддерживающий чувственные качества, и не нечто неизвестное, которое доставляет нам ощущение или возбуждает их в нас. О вещах мы можем судить, лишь исходя из того факта, что наши ощущения появляются группами, соединенными согласно постоянному закону, которые приходят и уходят независимо от нашего желания или психических процессов» [129].

Эту же линию продолжает Д. Юм [130], писавший, что «природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и представляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств». Как и Беркли, Юм исходит из ощущений как абсолютного «начала» познания. Мы не знаем ничего, подчеркивал он, кроме определенных частных качеств и восприятий. Последние у Юма включают в себя и «впечатления», и «идеи». Если под впечатлением он понимает ощущения отдельных свойств воспринимаемой вещи и восприятие вещи в целом, то идеи — это чувственные образы памяти, а также продукты воображения, т. е. мыслительной деятельности.

В своем отрицании субстанционального бытия мира вещей Юм пошел даже дальше Беркли, ставя под сомнение существование не только материальной, но и духовной субстанции. Правда, Юм при этом менее категоричен, чем Беркли. Он скорее не отрицает, а сомневается в существовании таковых. Основание для такого сомнения заключается в том, что ни материальная, ни духовная субстанции не даны нам как таковые в чувственном опыте, а потому мы не можем иметь идею субстанции какого-либо рода и доказать ни их существование, ни их несуществование. К тому же субстанция, по мнению Юма, должна представлять собой нечто устойчивое, неизменное; однако в мире нет ничего постоянного и каждая чувственно-воспринимаемая нами вещь, какой бы устойчивой

[128] Б е р к л и Дж. О движении, или о принципе и природе движения и о причине сообщения движений. — Антология..., т. 2, с. 528—530.

[129] Цит. Б о г о м о л о в А. С. Английская буржуазная философия 20 века. М., 1973, с. 28.

[130] См.: Ю м Д. Сочинения. Т. 1-2, М., 1965; т. 1, с. 790-810; т. 2, с. 35.

она ни казалась, находится в беспрестанном течении и изменении, а сам мир обнаруживает признаки бренности и распада. Тем не менее люди верят в существование субстанциональных вещей; поэтому Юм определяет субстанциональное начало в бытии вещей как «воображаемый пункт» ассоциативного суммирования ощущений в относительно устойчивую целостность [131].

Реальность ощущений (перцепций) — вот единственное, в существовании чего можно не сомневаться, и Юм, как и Беркли, сводит реальную вещь к ощущениям, т. е. к некоей сумме чувственных качеств. Качество есть то, что характеризует вещь с точки зрения ее особенности, и в этом смысле есть ее отличительный признак. Но у Беркли и Юма вещи фактически лишены своей субстанциональной основы и потому не являются носителями качеств-свойств, они состоят из качеств. Не случайно и Беркли, и Юм предпочитают не пользоваться термином «свойство» для обозначения качества вещи.

В основе отношения чувственных вещей лежит сходство их различенных моментов. Эти отношения могут носить как непосредственный, так и опосредованный характер (два соотносящихся объекта соотносятся друг с другом через третий объект). Согласно Юму, отношение вещей воспроизводится в воображении как связь идей, отображающих их. Соответственно этому связь вещей так же может носить как непосредственный, так и опосредованный характер. Особенно сильную связь идей в воображении производит причинное отношение между объектами этих идей.

Эти рассуждения Юма можно, по-видимому, понять следующим образом. Отношения объектов познания реально осуществляют связь между ними, и в этом смысле отношение есть связь. Реальное осуществление связи соотносящихся вещей выражается в том, что изменение одной вызывает изменение другой вещи. В этом, очевидно, проявляется динамическая природа отношения объектов познания.

Однако связь — это скорее фиксируемый результат процесса соотношения вещей, чем само отношение. Именно поэтому мысль, стремящаяся отобразить в объекте познания прежде всего «спокойное», устоявшееся, выражает это в форме зависимости идей и соответственно в понятии связи. Все это говорит за то, что логическое отображение объекта, видимо, не повторяет буквально его естественное бытие. Понятие связи оказывается понятием такого уровня абстракции, который отображает еще не природу, а лишь внешнее проявление, так сказать форму, в которой реализуется реальное отношение объектов. Следует подчеркнуть, что

[131] См.: Нарский И. С. Западноевропейская философия 18 века, с. 156.

хотя в юмовом представлении о связи и проявляется в известной мере стремление отобразить динамический характер реальных отношений вещей и прежде всего причинного отношения, ему чуждо понимание последних как взаимодействие.

Проблема причинности так, как она сложилась в истории познания, есть проблема генезиса вещей и их свойств. Беркли эту задачу решил довольно просто, призвав на помощь творческую энергию бога (духовной субстанции). Для Юма же, поскольку существование объективного мира вещей проблематично (во всяком случае это, с его точки зрения, доказать невозможно), столь же проблематичным и соответственно недоказуемым ни логическим, ни опытным путем оказывается и объективное существование причинных отношений.

Характеризуя структуру причинного отношения, Юм выделяет следующие элементы: 1) необходимое порождение причиной своего действия; 2) пространственная смежность причины и следствия, имеющая место и тогда, когда причина и следствие разделены промежуточными звеньями; 3) смежность во времени (непосредственное предшествование причины следствию).

Хорошо видно, что для Юма причинное отношение есть прежде всего отношение генетическое. Именно поэтому, объявив существование субстанциональных вещей областью гипотезы и, таким образом, метафизически разделив сущность вещи и ее существование (явление ее познающему субъекту в чувственном опыте), он вынужден был изъять из сферы чувственного опыта и само причинное отношение. В самом деле, причинное отношение как отношение порождения имеет место, очевидно, только там, где имеет место генезис сущностей, т. е. процесс возникновения и гибели вещей. Имея дело в своем чувственном опыте с явлением мира гипотетических сущностей, субъект познания, естественно, не может обнаружить между своими впечатлениями какой-либо генетической связи, ограничиваясь констатацией, так сказать, внешних проявлений признаков действующего причинного отношения — следования, смежности и регулярности чувственных впечатлений. Понимание причинного отношения как того, что действует за рамками чувственного восприятия (явления) при фактическом сведении вещи как объекта познания к совокупности ощущений, позволяет связи между вещами мыслить apriori. Что и не преминул отметить И. Кант в своих «Пролегоменах».

Выявление отмеченных выше признаков действующей причинной связи создает, говорит Юм, иллюзию того, что в своем чувственном опыте люди имеют действительное причинное отношение налицо и, таким образом, будучи уверенными, что «после этого — значит по причине этого», прини-

мают мнимую каузальность за подлинную. Такое решение проблемы причинности у Юма, естественно, не может не наложить свой отпечаток и на сам подход к познанию природных явлений, который в целом можно охарактеризовать как агностический. Поскольку подлинные причины в чувственном опыте необнаружимы, постольку объяснить явление, очевидно, невозможно, его можно только описать. Не случайно Юм настоятельно рекомендует воздержаться от чрезмерного стремления к исследованию причин.

5. Ф. Энгельс отмечал, что метафизический характер философских построений Локка не позволил ему подойти к пониманию целого, к постижению всеобщей связи вещей [132]. Эта ограниченность материализма Локка была преодолена в известной мере в философских концепциях великих французских материалистов.

Для того, чтобы понять особенности развития идей английского материализма (Локк, Толланд) во Франции, необходимо вспомнить о тех естественнонаучных идеях, на фоне которых оно происходило.

Надо сказать, что господствующими идеями в естествознании этой эпохи были идеи ньютоновской физики. Начатая еще английским естествоиспытателем Бойлем работа по установлению связи между философскими представлениями о корпускулярной природе материального мира и теми процессами, которые изучает химия, также получила в XVIII веке новый импульс. К этому времени атомистические воззрения и принципы физики Ньютона (восторжествовавшие над возражениями Гюйгенса и в области объяснения явлений света) стали господствующими в естествознании, и это не могло не стимулировать процесс дальнейшего развития атомистических воззрений на природу вещества.

В самом деле, в идеях механики Ньютона химики-атомисты нашли объяснение того, как связываются мельчайшие частицы вещества в структуру. Согласно Ньютону, атомы сами по себе наделены определенными силами притяжения и отталкивания, благодаря которым они действуют друг на друга, «вызывая этим большую часть явлений природы». Подобно всемирному тяготению эти силы действуют на расстоянии: они велики при непосредственном соприкосновении частиц, производя на малых расстояниях химические действия, но не простираются со значительным действием на большие расстояния от частиц [133]. Представление о весе (массе) атомов как важнейшей характеристике частиц вещества так же в известной мере вытекало из физики Ньютона. Усилия-

---

[132] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

[133] Ньютон И. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.-Л., 1927, с. 312.

ми Бойля, Лавуазье, позднее Дальтона разрабатывается концепция химического атомизма, опирающаяся на практику и теорию химического исследования: в частности, на идеи Лавуазье о необходимости различения элементарных и сложных атомов вещества и существовании вполне определенного количества основных химических элементов, а также экспериментальное подтверждение закона сохранения вещества (массы) — закон Ломоносова — Лавуазье.

Атомы вещества неизменны и неразрушаемы, ибо, чтобы их можно было экспериментально исследовать и, таким образом, что-либо о них утверждать, они должны обладать некоторым набором *постоянных свойств*, характеризующих их природу; они обладают весом (массой) и формой, одинаковы в гомогенных, но различны в различных веществах. Так, атом воды отличается от атома азота не только тем, что первый является сложным, но и тем, чем вещество-вода отличается от азота-вещества.

К концу XVIII в. атомистика из натурфилософской догадки превращается в естественнонаучную теорию, укрепляя позиции философского материализма в понимании объективного статуса вещей, иерархической структуры системной организации материального мира в целом.

Говоря об идейной атмосфере, в которой формировались философские концепции французских материалистов, вряд ли можно отрицать то влияние, которое оказали на них (помимо Локка) идеи другого представителя английского материалистического сенсуализма—Дж. Толланда. Во всяком случае представление о движении как существеннейшем свойстве материи и способе ее бытия, идея круговорота вещей в природе, являющиеся несомненным завоеванием французов, мы находим сформулированными уже Толландом.

Движение, утверждает Гольбах, это способ существования, необходимым образом вытекающий из сущности материи. Разнообразие движений последней и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний, первоначально заключающихся в разнообразных первичных веществах (атомах и молекулах), совокупностью которых и является природа. Это движение природа получила от самой себя, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать [134].

Итак, активность материи, реализующаяся в движении конкретных материальных форм, объясняется ее (материи) разнородностью, существованием качественно различных первичных атомов (молекул). Согласно Дидро, молекулы есть сами по себе деятельные силы; способность к действию имманентна их природе. Одна молекула воздействует на

[134] Гольбах П. Система природы. — Избранные произведения, т. 1, М., 1963, с. 78, 83.

другую, в свою очередь воздействующую на первую и т. д. В природе все, оказывается, наполнено разнообразной деятельностью. Из сочетания, взаимодействия этих невидимых молекул материи образуется все бесконечное разнообразие материальных вещей.

Хорошо известно, говорит Дидро, что тела тяготеют друг к другу. Это значит, что все частицы тела взаимно притягиваются, это значит, что в этом мире все либо перемещается, либо оказывает сопротивление или же одновременно перемещается и оказывает сопротивление [135]. Следовательно, тела, образуемые различными атомами (молекулами вещества), можно характеризовать такими общими для них всех признаками: наличие веса (массы), протяжения, фигуры, а также качествами, чувственно-воспринимаемыми познающим субъектом.

Надо сказать, что если Юм, опираясь на факт чувственной данности материального мира в познании, будучи, как и Беркли, уверен, что не существует критериев, позволяющих соотносить знание чувственного опыта с объективным бытием вещей самих по себе, сомневается в существовании последних, то для французских материалистов это бытие вещей — несомненный факт. Более того, именно чувственный опыт свидетельствует об объективном бытии материальных вещей.

Тела, утверждает Гольбах, воздействуют на органы чувств как непосредственно, т. е. сами по себе, так и опосредованно, через другие тела. Но в обоих случаях, непосредственно или опосредованно, они воздействуют на наши органы чувств и, таким образом, существуют «для нас», становясь предметом нашего познания и суждения. Это, конечно, не означает, что объективный мир вещей ограничивается только чувственно-воспринимаемыми телами. Просто объективное бытие вещей, которые никак не даны нам в чувственном опыте, проблематично; о таких вещах априори вообще ничего нельзя сказать, ибо они не являются объектами нашего познания. Следовательно, все наши утверждения относительно объективного мира, материи необходимо должны исходить из того, что дает нам прежде всего чувственный опыт, так как наши представления о мире суть производное нашего с ним взаимодействия. Поэтому Гольбах подчеркивает, что именно «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...» [136]

Материальные тела, воздействуя на органы чувств, производят в них определенные изменения, вызывая таким образом различные впечатления, на основе которых мы и при-

[135] См.: Дидро Д. Философские основания материи и движения. — Избранные философские произведения. М., 1941, с. 135—136.
[136] Гольбах П. Избр. произв., т. 1, с. 84.

писываем вещи те или иные качества. Тела даны в чувственном опыте такими же, каковы они в природе, поэтому чувственное восприятие вещей дает объективную картину их бытия самих по себе. Это, однако, не означает, что содержание субъективного переживания объективно присущих телу свойств не имеет своих особенностей. Так, чувственность, согласно Дидро, составляет условие наших суждений об объективном бытии вещей, но отнюдь не составляет их сущности. Переживаемое нами чувство горечи, солености и т. п. не означает, что эти свойства составляют сущность характеризуемых ими вещей, т. е. объективно присущи им самим по себе. Однако несомненным является то, что механизм качеств вещи, которые проявляются таким своеобразным образом при ее действии на человека (как другое природное тело), заключен именно в ее сущности, ее природе, образуемой молекулярной структурой данного вещества.

И у Дидро, и у Гольбаха материальные вещи внутренне активны, обладают собственной энергией, определяющей их действия. Но это скрытное, внутреннее движение тела есть производное той энергии, которая имманентна субстанциональным частицам вещества (атомам, молекулам), она есть, так сказать, суммарный результат собственных энергий частиц, составляющих данное тело. Точно так же свойства тела есть суммарный итог свойств этих самых первичных частиц.

Казалось бы, из сказанного следует вывод, что субстанциональный и субстратный подходы в понимании природы вещей у Дидро и Гольбаха в известном смысле совпадают. Однако хорошо видно, что первичные частицы вещества представляют собой нечто вроде монад Лейбница, правда, имеющих целиком физическую природу и благодаря внутренне присущей им активности взаимодействующих друг с другом. Так, собственно говоря, их и называет М. Ломоносов — «физические монады». Но взаимодействие вещей французскими материалистами понимается исключительно как механическое, в силу чего вещи оказываются, по сути дела, лишены своей субстратной, понятой как субстанция, основы, будучи растворены в однородной (гомогенной) или неоднородной (гетерогенной) совокупности субстанциональных частиц вещества (вещь как механический агрегат частиц).

В самом деле, движением частиц (и соответственно составленных из них тел) могут быть образованы более сложные природные агрегаты (целостности). Именно движение, подчеркивает Гольбах, связывает целое с составляющими его частями. Но поскольку само движение мыслится главным образом как механическое, то и образуемое им целое есть механическое целое, т. е. простая сумма составляющих его частиц (тел).

Во взаимодействии с субъектом познания как природным

телом материальные вещи проявляют, обнаруживают свои свойства, складывающиеся, как мы уже сказали, из свойств составляющих их частиц. Вопрос о генезисе самих первичных частиц вещества и их свойств остается у французских материалистов открытым. И так как вещь возникает путем простого соединения составляющих ее частиц, генезис вещи не есть процесс, в котором порождаются свойства вещи.

Хотя французские материалисты и подошли к идее самодвижущейся материи (а Дидро понимал движение уже в сущности как универсальное взаимодействие), они — метафизики, и диалектический взгляд на природу движения еще чужд им. Отсюда и метафизическое сведение вещи к сумме свойств, выявленных в чувственном опыте познающего субъекта. При этом считается как вполне очевидное, что чувственная данность материальной вещи субъекту — явление и есть бытие ее самой по себе; человек как природное существо ничем не отличается от других природных тел, и в этом смысле наша чувственность дает нам, хотя и смутный, но вполне адекватный образ действительного бытия вещи. «И если спросить, что такое тело?» — говорит Кондильяк, то следует ответить: «...это та совокупность качеств, которые вы осязаете, видите и т. д., когда предмет имеется налицо, или вспоминаете (когда предмет уже отсутствует) о тех качествах, которые вы ощущали»[137]. Мир материальных вещей оказывается миром чувственных явлений.

Согласно Гольбаху, движение вещей связывает их друг с другом, устанавливая между ними определенные отношения. Отношение, стало быть осуществляет связь, а связь суть отношение. Отношения устанавливаются по тем или иным свойствам вещей. С другой стороны, свойства неотделимы от действий, отношений вещей, ибо только в них они (свойства) и обнаруживают свое существование. В этой функции *способа бытия и обнаружения свойств* понятие отношения у французских материалистов выступает уже как категория бытия и познания.

Выше было отмечено, что всякая материальная вещь понимается у французских материалистов как *одно целое*, возникшее, однако, благодаря лишь *внешней* связи, которая образуется между элементами такой целостной системы в процессе их взаимных действий друг на друга. Переход от понимания движения как способа существования к представлению о совокупности всего существующего как «мире в целом» является для французских материалистов вполне закономерным. Природа в широчайшем смысле слова представляет собой теперь именно вот такое «великое целое, получающееся

[137] Кондильяк Э. Трактат об ощущениях. М., 1935, с. 65.

от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений...» [138].

Вселенная, или мир в целом, предстает перед нами «как колоссальное соединение всего существующего», являющего «необъятную и непрерывную цепь причин и следствий». Каковы бы ни были движения тел, все они являются необходимыми следствиями их сущности или их свойств. Отсюда всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, и поскольку бытие других вещей выступат как необходимое условие только проявления свойств данной вещи, причинно-следственное отношение вещей выступает как отношение строго однозначной (при данных обстоятельствах и присущих телам свойствах) обусловленности одного другим. Так причинное отношение лишается своей главной особенности, выражающей его природу, — характера порождения. Ну, а так как все в природе жестко детерминировано, все причины, выявляемые нами, одинаково важны, ибо нет «столь малой и отдаленной причины, которая не оказала бы на нас иногда в высшей степени огромного и неожиданного влияния».[139]

Вселенная у французских материалистов являет нашему взору бесконечно повторяющийся процесс превращения одних форм материи в другие, круговорот вещества (вещей) в природе. Они не сомневаются в возможности познать мир вещей. Так, уже чувственный опыт, как они думают, дает нам знание свойств вещей «самих по себе». Поэтому все достижения эмпирических наук следует рассматривать как чувственное знание. Мнение же, согласно которому только разум может проникнуть в сущность вещей, есть не что иное, как легкомысленная склонность доверять пустому умозрению. Это, конечно, не означает, что французские материалисты совершенно отрицали роль рационального мышления в познании вещей. Однако несомненно, что в теории познания они стояли на позициях сенсуализма и стремились всячески подчеркнуть роль и значение именно этого аспекта процесса познания. У них абстрактное мышление, по сути дела, лишь проясняет то, что довольно еще смутно выступает в чувственности субъекта. Эмпирическое оказывается тождественным чувственному.

Было бы неверно считать, что развитие философской мысли Франции этой эпохи шло исключительно лишь в рамках односторонне понятого сенсуализма. В этой связи нельзя не вспомнить о взглядах другого представителя французского материализма, доминиканского монаха Д. Дешана, которые в силу разных причин стали известны лишь совсем недавно.[140]

---

[138] Гольбах П. Избр. произв., т. 1, с. 66.

[139] Гольбах П. Избр. произв., т. 1, с. 101.

[140] См.: Дешан Д. Д.-М. Истина, или истинная система. М., 1973.

В «Истинной системе» Дешан подчеркивает, что хотя разум не существует без чувства, отдельные чувства отнюдь не образуют разума. Разум есть их единство и гармония. И если чувства человека ограничены, то «разум его не знает ограничений». Только ему по силам любая познавательная задача.

Рассуждения Дешана о несводимости разума к чувствам основаны на его анализе отношения категорий целое-часть и, надо сказать, в понимании диалектики этих понятий он ушел значительно вперед по сравнению с другими деятелями французского просвещения. За исключением, быть может, только Дидро, рассуждения которого о живых системах (индивидах) можно расценить как понимание им (скорее, подход к такому пониманию) невозможности свести органическое целое к сумме его частей, для философской и научной мысли Франции XVIII века характерно представление о вещи (теле) как механическом составном целом.

В своем понимании целого Дешан исходит из того, что общее существует реально, но не в том смысле, что оно существует объективно, само по себе, как считали, скажем, реалисты в средние века. Нет, общее существует в разнообразии единичных вещей, оно пребывает в вещах, существуя в них и только через них. Поэтому общее не выдумано нами, оно суть то, что присуще многим вещам и только в абстракции (разумом) отвлекается от конкретного бытия вещей.

Установление какого-либо отношения между вещами, осуществляющего их связь между собой, и есть, согласно Дешану, проявление того, что всем им обще. Поэтому вещи, находящиеся в известных отношениях друг с другом, образуют некие общности, или множества, выступающие как нечто единое, как система, целое. Подобно тому, как общее существует через отдельное (единичное), а отдельное лишь в той связи, которая объединяет их, целое сущствует лишь через свои части, а они через целое.

Из рассуждений Дешана о Земном шаре как о целом, имеющем характеристики, каких нет ни у минералов, ни у растений, ни у животных и людей, из совокупности которых складывается Земля, и Солнечной системе, которая вместе с другими небесными телами и их вихрями образует общность (систему), имеющую такие характеристики, какими не обладают входящие в ее состав указанные физические элементы, можно заключить, что у Дешана целое есть нечто большее, чем простая, механическая сумма своих частей. Эта особенность целого является, согласно Дешану, результатом того, что каждая вещь существует, находясь в отношениях с другими вещами и всей природой в целом. Поэтому, заключает Дешан, всякая вещь как целое (то же относится, очевидно, и ко всей природе) есть не только совокупность вещей и дви-

жений, но и совокупность отношений, в силу чего она есть «существование относительное».

Надо сказать, что все рассуждения Дешана о целом относятся прежде всего к природе, миру. «Я понимаю под Целым, — писал он, — универсальное целое, материю, мир, природу, единое бытие... рассмотренное во всей совокупности его отношений» [141]. Но мир, Вселенная есть, согласно Дешану, особого рода целое: если любой фрагмент материального мира, будучи целым, является обязательно в то же время частью более обширного целого, в конечном счете частью всей природы, то Вселенная не является частью какого-либо более обширного целого. В этом смысле мир в целом есть бытие в себе, ибо он самопорождает себя как бесконечное многообразие материальных вещей, как мир вещей, основанием единства которого и, следовательно, представления его как целого является способ их бытия, а именно—движение. «Мир всегда был и всегда будет в различных вещах. Он Целое, в котором все более или менее изменяется» [142].

Как существование, замыкающееся на самом себе, Великое целое, т. е. мир в целом, Вселенная есть Все, о котором ничего определенного нельзя сказать. Именно потому, что мир в целом включает в себя бесконечное число определений частных форм своего бытия, он неопределен и в этом смысле суть ничто. Мир в целом у Дешана, таким образом, обнаруживает свою противоречивую природу, ибо он оказывается в своем бытии и определенным и неопределенным, и нечто и ничто.

Если все части великого целого доступны ощущению и рассудку, то представление о мире в целом — только разуму, подчеркивает Дешан. Мир в целом нельзя ни ощупать, ни вообразить, поэтому он и не является объектом исследования со стороны эмпирических наук, выступая лишь как категория метафизики (т. е. философии).[143] Иными словами, мир как целое есть объект только теоретического мышления. Как увидим далее, эта проблема, как и многие другие вопросы диалектики бытия и познания мира вещей, получит свое дальнейшее обсуждение и развитие в рамках немецкой классической философии.

---

[141] Дешан. Истина, или истинная система, с. 22.

[142] Дешан. Указан. соч. Примечание к ответу на вопрос 26.

[143] Для Дешана обладать метафизическим бытием значит обладать интеллектуальным бытием, т. е. быть понятием разума, а не чувственного опыта.

Вещь, свойство, отношение в классической немецкой философии (Кант—Гегель)

1. Задача преодоления метафизических взглядов на природу вещи и процесс ее познания была поставлена и в известной мере решена в рамках классической немецкой философии. Пионером этого дела стал Иммануил Кант[144], положивший начало критическому осмыслению философии XVII—XVIII вв.

Можно предположить, что «Критическая философия» Канта была бы, видимо, невозможна, не посвяти он значительную часть своей жизни (так называемый «докритический период») занятиям в области математики, механики, астрономии и антропологии.

Сейчас очевидно, что именно практика современного ему естественнонаучного познания позволила сделать весьма важный для всех его последующих философских построений вывод, что на эмпирическом уровне познания человек имеет дело с чувственными восприятиями, которые уже организованы, обработаны формами рационального мышления (понятиями); иными словами, чувственный опыт всегда концептуально оформлен, и эти формы даны каждому субъекту в его рассудочной деятельности apriori.

Этот вывод свидетельствовал о явной несостоятельности концепции «опыта» в смысле Локка, Беркли и Юма, ибо было ясно, что без синтезирующей роли понятий вряд ли могло возникнуть хоть одно научное суждение. В подчеркивании этой стороны процесса познания Кант видел известное оправдание концепций познания рационализма.

Вместе с тем, рассуждает Кант, по-видимому, правы в своем феноменолизме и представители британского эмпиризма (в частности, Д. Юм), ибо без являющейся в чувственном познании вещи априорные формы познания, каковыми являются понятия, оказываются пусты, бессодержательны. Так Кант приходит к пониманию необходимости исследовать способности и границы познания путем критического преодоления односторонности как рационализма, так и эмпиризма. Проблема познания вещей вычленяется как главная задача всех его философских построений.

Объективное существование мира вещей вне познающего субъекта для Канта несомненно. Однако вся проблема заключается в том, что, хотя материальные вещи и даны нам как предметы наших чувств, мы ничего не знаем «каковы они сами по себе», а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши

[144] См.: Кант И. Сочинения. Т. 1-6, М., 1961-1964; Критика чистого разума, т. 3; Пролегомены, т. 4, ч. 1; Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973.

чувства [145]. В самом деле, то, что содержится в вещи самой по себе, т. е. в ее гносеологической независимости от субъекта, можно узнать только тогда, когда она находится перед нами (т. е. является предметом) и дана мне; правда, и тогда не очень ясно, каким образом «созерцание присутствующей вещи позволяет мне познать, какова она сама по себе: не могут же ее свойства переселиться в мою способность представления» [146]. Но если вещь все же оказывается данной мне в чувственном восприятии, то она уже, таким образом, не есть вещь сама по себе, а явление. И мы опять приходим к тому, что «наше чувственное представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, а есть представление только о том способе, каким они нам являются» [147]. С этим выводом Канта можно было бы, очевидно, вполне согласиться, если иметь при этом в виду, что формы рассудочной деятельности мышления (понятия) являются выводными, т. е. обобщением чувственного опыта и, таким образом, знание вещей «самих по себе» может быть достигнуто где-то на более высоких уровнях познания. Но в том-то и дело, что формы рассудочной деятельности интеллекта (понятия, категории) у Канта априорны, не являются обобщением опыта, а, напротив, суть нечто конституирующее его. Так в философии Канта намечается метафизический разрыв между объективным бытием вещи самой по себе (гносеологический коррелат — вещь в себе) и ее данностью субъекту в чувственном восприятии как явления (гносеологический коррелат — вещь для нас), между сущностью и явлением. Этот гносеологический дуализм вещи в себе и явления углубляется Кантом (благодаря конституирующей деятельности априорных форм познавательной способности субъекта) до фактического дуализма объективного бытия вещей самих по себе и вещей для нас; действительными вещами оказываются как явление, так и вещь, существующая сама по себе.

Из анализа процесса познания, реализующего себя в логическом плане через аналитические и синтетические суждения (ибо всякое высказывание, замечает Кант, есть высказывание о предмете познания), Кант приходит к выводу, что истинное знание опыта, отличающееся всеобщностью и внутренней необходимостью, может быть выражено лишь синтетическими суждениями apriori. В самом деле, говорит он, чувственный опыт, с которого начинается наше познание, всегда знает только единичные предметы; и даже самый «богатый» опыт может требовать для своих суждений только «сравнительной», а не «строгой всеобщности». Но раз необходимое и всеобщее значение наших суждений никогда не

[145] См. Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 105.
[146] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 97.
[147] Там же.

достигается при посредстве чувственного опыта, а практика научного познания свидетельствует о том, что такие суждения (знание) есть, значит остается предположить, что существует знание, которое дается помимо всякого опыта, предшествует ему и состоит из синтетических суждений apriori. Поскольку суждения представляют собой связь понятий, то, соответственно, существуют и априорные формы рассудка — категории. Такими синтетическими суждениями, по мнению Канта, являются высказывания математики (типа всякий объект чувственного опыта существует в пространстве и во времени), физики (типа все, что происходит в природе, имеет свою причину), в философии (например, утверждение о существовании вещей) и т. д.

Из приведенного рассуждения хорошо видно, как метафизический максимализм требований, предъявляемых Кантом к познанию вещей (абсолютная необходимость и абсолютная всеобщность знания), необходимо приводит его к априоризму, а через него и к агностицизму.

Существование априорных форм познавательной деятельности субъекта создает необходимое условие, предпосылку возможности самого чувственного опыта, ибо только благодаря им многообразный и неопределенный мир чувственных восприятий становится объектом познания. Действительно, рассуждает Кант, вещи, существующие сами по себе, даны нам посредством чувственности. Ощущения, вызываемые воздействием вещи на нашу способность чувственного представления, образуют, так сказать, материю явления вещи, а то, через что многообразное в этом явлении вещи созерцается как упорядоченное в известных отношениях, образует форму явления. Последняя чувственно не воспринимается и, следовательно, должна предшествовать всякому ощущению. Такими априорными формами организации и упорядочивания ощущений являются, в частности, пространство и время.

Пространство и время суть первоначальные формы нашей чувственности, они не есть свойства (или определения) вещей самих по себе (т. е. того нечто, что является нам), но существуют лишь apriori как представление в нас самих, как необходимое условие организации ощущений в явления, составляющих предмет нашего познания. Отсюда Кант делает вывод, что как явления свойства и отношения объектов познания могут существовать только в нас, в познающем субъекте, а не сами по себе. «Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства...» Следовательно, заявляет Кант, «все тела вместе с пространством, в котором они находятся, должны считаться только представлениями в нас самих и су-

ществуют они только в наших мыслях»[148]. Действительным объектом познания, стало быть, становится уже не бытие вещи самой по себе, а ее явление, существование ее в рамках нашей субъективности, которое, таким образом, становится неотделимым от бытия самого субъекта познания. Это позволяет Канту решить проблему единства объекта и субъекта в познании и объяснить активность, которую последний при этом проявляет. Однако абсолютизация активной роли субъекта в познании (при априоризме форм познавательной деятельности субъекта) приводит Канта к тому, что субъект в буквальном смысле создает в своем чувственном опыте объект своего познания.

Здесь уместно остановиться на той метаморфозе, которая произошла у Канта с понятием «явление» и связанным с этим смешением гносеологического и онтологического плана рассмотрения вещей как объектов познания. У Канта явление есть только то, как вещь сама по себе представлена в чувственности субъекта. И в этом смысле вещь сама по себе, точнее, бытие вещи самой по себе как бы перестает быть явлением, объективно являться другим вещам. Но уже Лейбниц показал, что в своем бытии самих по себе, т. е. в гносеологической независимости от субъекта в силу соотношения друг с другом вещи представляют друг друга, являют себя другим вещам, и что, следовательно, в указанном выше смысле существование вещи самой по себе есть явление и объективный мир вещей, стало быть, суть мир явлений.

По-видимому, явления у Канта не существуют независимо от субъекта потому, что в противном случае (как имеющие множественный характер) они лишились бы того организованного единства, которое привносит в них познающий субъект в своем чувственном опыте; лишив явления объективного статуса, он тем самым лишил их сущностного единства, возможно именно поэтому сущность вещи (вещь в себе) оказывается столь недосягаемой.

Отрицание объективности бытия вещи как явления обусловило встречающееся у Канта смешение онтологического и гносеологического аспектов рассмотрения бытия вещей: «вещь в себе» получает статус и объективного бытия вещи в ее гносеологической независимости от субъекта, и значение сущности, идеи вещи. Так, например, можно вполне согласиться с утверждением Канта, что «вещь в себе» не может быть дана чувственному познанию, если при этом имеется в виду сущность вещи, и возразить, если подразумевается объективное бытие вещи самой по себе, ибо, как утверждает сам Кант, способ, каким «вещь в себе» дана в чувственном опыте, суть явления. Эта двусмысленность кантовского по-

[148] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 105.

нятия «вещи в себе» дала Л. Фейербаху основание обвинить его в том, что «вещь в себе» есть в сущности «абстракция без реальности» [149].

Смешение двух аспектов рассмотрения вещи приводит, в частности, к тому, что утверждение Канта о невозможности исчерпывающего, абсолютного знания вещи в себе (сущности вещи, с чем вполне, очевидно, можно согласиться) автоматически понимается как невозможность достижения вообще какого-либо достоверного знания о бытии вещей самих по себе. В самом деле, если вещь в себе является только в чувственном опыте, то сама необходимость рассмотрения объективного существования вещи в себе (а, значит и необходимость в знании действительности вещи) отпадает и истинное познание вещи ограничивается, таким образом, знанием только одной ее «чистой» сущности, которая, кстати, предстает как недосягаемый идеал и цель нашего познания.

Итак, наши ощущения организуются с помощью априорных форм чувственности (пространство и время) в явления и тем самым становятся предметом чувственного опыта. Теперь за дело принимается мышление, формами деятельности которого, упорядочивающими многообразие наших чувственных представлений, являются понятия. Для того, чтобы выполнить эту свою функцию, понятия должны быть всеобщими и необходимыми формами; они не должны, следовательно, содержать в себе ничего эмпирического или заимствованного из опыта. Отсюда следует, что они суть чистые понятия apriori, изначально присущи рассудку и служат основанием всякого мышления. Кант приводит примеры таких «чистых понятий» рассудка, в число которых попадают категории реальности, субстанции, причины, взаимодействия, существования, необходимости, связи и др. К числу таких «чистых понятий» рассудка следует, видимо, отнести и категории вещь, свойство, отношение.

Своей «Критикой чистого разума» Кант стремится ответить на давно волнующий философов вопрос, каким образом понятия, создаваемые рассудком и, следовательно, нечто субъективное в нас, имеют отношение к вещам вне нас, обладают объективным содержанием, каковы, наконец, цель и границы познания?

Дело в том, говорит Кант, что чистые априорные понятия разума, являющиеся всеобщими и необходимыми, обозначают связь явлений, фиксируемую в синтетическом суждении так же, как необходимую и общезначимую. Суждение, отображающее связь явлений как необходимую и всеобщую, оказывается, стало быть, и опытным сужденнем, так как объектом высказывания является чувственно воспринимаемая

[149] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 119.

вещь. Именно поэтому (т. е. как то, что дает форму для опытных суждений) чистые понятия рассудка получают отношение к предмету познания. Категории рассудка определяют самую возможность существования опыта, а с ней и объектов опыта; априорные формы рассудка продолжают начатую еще априорными формами чувственности (пространство и время) деятельность по организации чувственных созерцаний, но только теперь уже в объект познания (категориальный синтез ощущений).

Эта функция категорий весьма рельефно выявляется Кантом в его рассуждении о понятии связи. «Всякая связь,— отмечает он,— сознаем ли мы ее или нет... есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием синтеза... Среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создана только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности... Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного» [150].

Итак, субъект познания у Канта понимается как нечто самодеятельное, имманентно активное, обнаруживающее и реализующее себя прежде всего в организации, оформлении материала чувственного восприятия путем категориального синтеза. Уместно в этой связи напомнить мысль К. Маркса о том, что именно идеализм пытался преодолеть созерцательность метафизического материализма, в котором предмет, действительность берутся только в форме объекта, а не как человеческая чувственная деятельность, практика [151]. Правда, у Канта деятельность субъекта ограничивается рамками его познавательной активности, реализующей себя в том, что субъект фактически «творит» объект своего познания. Однако, если учесть, как справедливо отмечает В. А. Лекторский [152], что подлинным субъектом познания у Канта является не индивидуум, а некоторый «трансцендентус», «субъект вообще», лежащий в основе всякого эмпирического «Я» и вместе с тем выходящий за его пределы, то следует признать, что здесь у Канта определенно имеется догадка о том, что этот «субъект вообще» есть не что иное, как общественный субъект или, иначе говоря, человеческое общество, которое и вырабатывает общие формы познания (понятия), оказывающиеся априорными лишь для всякого индивидуального субъекта. По сути дела, у Канта содержится глубоко верная мысль, что объективная реальность может быть дана человеку как объект лишь в формах его деятельности (у Канта он дан в формах познавательной деятельности).

---

[150] Кант И. Соч., т. 3, с. 190.

[151] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

[152] См.: Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 27.

Следует сказать, что Кант вполне различает «предмет» и «объект» познания. Мир явлений, который становится предметом чувственного восприятия благодаря организующей функции «чистых форм» созерцания (пространство и время), и представляет, таким образом, то, что «эмпирически реально» для каждого индивидуального субъекта, еще не есть объект познания. Эволюция предмета познания в объект познания происходит уже благодаря деятельности рассудка, выявляющего общие и необходимые связи явлений, иными словами, в ходе категориального синтеза. Необходимость единства, которое обретают чувственность и чистые формы рассудка (категории) в процессе формирования объекта, Кант выразил в краткой афористической форме: «Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы»[153]. Так у Канта возникает нерасторжимость, единство объекта и субъекта познания.

Поскольку объект познания оказывается в известной мере результатом творческой деятельности познающего мышления, постольку вполне уместной оказывается постановка вопроса, можно ли (и в каком смысле) считать объект конструкцией субъекта, каковы вообще природа, характер взаимоотношения субъекта и объекта в процессе познания. Кант, как мы видели, фактически поставил все эти вопросы и попытался по-своему ответить на них.

Кант понимает, что без единства объекта и субъекта вообще невозможно познание. Однако решает он этот вопрос идеалистически, объявляя явление существующим лишь в субъекте. Интересно, что в своей аргументации именно такого решения проблемы единства субъекта и объекта он аппелирует к современной ему ньютоновой физике: если бы явления, рассуждает Кант, были вещами в себе (т. е. существовали бы независимо от познающего субъекта), то в этом случае невозможно было бы объяснить ни природу вещи (так как при мгновенной скорости взаимодействия, как считали тогда, в условиях жесткой детерминации одного другим, вещь одновременно обусловливалась бы всеми прочими вещами, и, таким образом, объяснение ее природы потребовало бы объяснения природы бесконечного мира, Вселенной), ни самого опыта (ибо объект и субъект оказались бы в этом случае разорванными). Но мир в целом не дан субъекту в его чувственном восприятии и, следовательно, вещь в себе (или вещь сама по себе) не есть явление. Тем не менее, подчеркивает Кант, вещь в себе суть то нечто, которое стоит за явлением, возбуждает его в нашей чувственности.

Явления, взаимодействуя, обусловливают друг друга и, таким образом, меняются. Помимо этой своей изменчивости (ак-

[153] Кант И. Соч., т. 3, с. 155.

цидентальности), они обнаруживают в себе еще и нечто сохраняющееся, постоянное, субстанциональное; иными словами, явление, или вещь для нас оказывается единством сохраняющегося и изменяющегося. Все изменяющееся суть пребывающее, так как, очевидно, только об изменении постоянного (субстанции) имеет смысл говорить; изменчивое согласно Канту, не испытывает никаких изменений, а только смену.

Следует сказать, что несмотря на то, что вещь в себе является субъекту в его чувственности, «стоит» за явлением, она у Канта, однако, необосновывает явлений и потому субстанциональное в явлении, по сути дела, не имеет никакого отношения к вещи в себе. Поэтому Кант и говорит, что рассудок также мало может нас научить тому, что представляют собой вещи в себе, как и чувственность; и точно так же, как нельзя утверждать, что вещи в себе находятся в пространстве и времени, мы не можем говорить, что они обладают величиной, что они субстанции, находятся в отношении причины и действия и т. д. Поскольку вещь в себе не обосновывает явления, последние оказываются обусловленными только друг другом. В этой обусловленности одного другим и выражается, по мнению Канта, причинное отношение вещей.

Хорошо видно, как метафизическое разделение мира на вещи в себе и вещи для нас (явления) лишает Канта самой возможности постановки вопроса о генезисе вещей, что и определило его понимание причинного отношения только как отношения обусловленности, внешне выражающегося в следовании событий во времени [154].

Выше говорилось о том, что у Канта то, что чувства представляют случайно, рассудок представляет уже согласно правилу и благодаря этому делает представляемое объективным, т. е. явлением. Рассудок, утверждает Кант, представляет явление так, как оно есть (не иначе, как именно так). Но познание на этом не заканчивается и переходит от рассудка к разуму. Их различие заключается в том, что если рассудок есть способность к правилам, то разум—способность к принципам (или идеям), с помощью которых он стремится разнообразным познаниям рассудка придать максимальное (возможно большее) единство.

Сказанное означает, что если рассудочная деятельность субъекта имеет дело непосредственно с «эмпирической реальностью» (явлением), соответственно с предметом познания, то разум направлен уже на объект, формирующийся в ходе этой деятельности рассудка. И суть деятельности разума, продол-

[154] Заметим, однако, что понимание Кантом свободы как безусловной причинности, как такого процесса, который начинается исключительно из себя, говорит о том, что ему в известной мере не было чуждо и представление о причинности как самопорождении.

жающего эту синтезирующую функцию рассудка, заключается, очевидно, в том, чтобы сделать наше представление об объекте (а на самом деле, объект как логическую конструкцию) еще более синтетическим, еще более, как мы сказали бы теперь, системным.

Мы уже отмечали, почему, согласно Канту, вещь в себе не может стать предметом опыта. По существу, это понятие у него означает вещь, которая никогда не может сделаться явлением. Действительно, чистые понятия рассудка, которые конституируют чувственность и конструируют объект познания, в силу своего априоризма не являются отображениями вещи в себе, а лишь о з н а ч а ю т ее. Синтезирующая мощь разума, направленного на этот объект, делает эту конструкцию лишь более совершенной и также не дает нам изображения вещи в себе, а суть лишь ее знак, логическая модель. И хотя вещь в себе, не будучи предметом чувственного созерцания, может все-таки быть объектом интеллектуального созерцания, вопрос о содержательной адекватности этой познавательной конструкции, создаваемой рассудком вкупе с разумом, остается у Канта открытым. В этом плане о вещи в себе мы ничего не можем утверждать, она есть, в сущности, призрачный объект, на существование которого по ту сторону границы чувственного опыта чистые понятия рассудка указывают, но, увы, представить не могут. Вещь в себе оказывается «предельным понятием рассудка», так как из дальнейших рассуждений Канта следует, что вещь в себе (в отличие от явления) есть нечто безусловное (идея, сущность), в этом своем качестве не может быть предметом возможного опыта и, таким образом, суть понятие разума, а не рассудка.

Как «призрачный объект» вещь в себе составляет цель и определяет границу познания, как понятие разума она суть идея. Верно и обратное — идеи разума суть вещи в себе, которые, однако, не е с т ь, но д о л ж н ы б ы т ь. Отсюда, согласно Канту, вытекает, что идея (или вещь в себе) первоначальна, она предшествует опыту как его цель (и, стало быть, граница), к которой опыт, беспрерывно расширяясь, должен стремиться, но которую он никогда не может достигнуть. Вещь в себе у Канта потому и оказывается недосягаемым пределом познания, что он метафизически разделил сущность и явления, безусловное и условное, абсолютное и относительное в бытии вещи.

Рассудок связывает явления в опытные суждения; разум же связывает эти суждения, внося в них разумное единство и тем самым преобразует опыт в одно научное целое. Недосягаемый предел, о котором говорит Кант, оказывается, таким образом, абсолютным единством знания, к которому стремит-

ся познание, постоянно расширяясь и упорядочиваясь.

Вещь в себе (идея, сущность вещи) составляет границу опыта и цель познания. Однако совершенно тщетно пытаться достигнуть эту цель в области опыта (а, значит, и с помощью только рассудка), ибо опыт не дает нам идею, сущность вещи. Стремясь достигнуть этой цели, мы должны, следовательно, выйти за рамки опыта (и рассудка) в область разума (т. е. теоретической деятельности мышления). И вот тут-то, говорит Кант, мы неминуемо приходим к антиномиям [155]. Особенно очевидным это становится тогда, когда мы пытаемся судить о мире в целом.

Действительно, рассудок свидетельствует нам, что наше представление о мире простирается настолько же далеко, насколько далеко простирается наш опыт. Об этом, данном нам в опыте мире вещей мы можем утверждать, по-видимому, следующее: 1. Мир (мир явлений) имеет начало во времени и ограничен в пространстве. 2. Каждая сложная субстанция (вещь) в мире состоит из простых частей, элементов и не существует вообще ничего, кроме простого и того, что из него сложено. 3. Если мир ограничен и конечен, то правомерно предположить, что полный ряд условий в этом мире также ограничен и, таким образом, по-видимому, имеет место первая причина, которая ничем не обусловлена (причинность посредством свободы). Однако, как только мы выходим за рамки опыта в область разумного представления об этом мире, то оказывается, что мир неограничен по своей величине (бесконечен в пространстве и времени), что, по сути дела, ничего простого не существует, что нет причинности посредством свободы, а есть лишь причинность только по закону природы. Налицо неразрешимые противоречия, к которым, по мнению, Канта, разум приходит всякий раз, когда стремится дать синтетическую картину мира.

С высоты науки сегодняшнего дня хорошо видно, что антиномии разума у Канта есть не что иное, как логическое отображение противоречивой природы действительного мира, материи, а самый их факт возникновения — свидетельство противоречивости процесса познания, которую оно обнаруживает всякий раз, как мы пытаемся перейти от эмпирического уровня познания к теоретическому. В постановке этих проблем историческая заслуга Канта.

Ну, а как же, все-таки, с миром в целом? Существует ли мир в целом и дан ли он как это целое, т. е. объект, субъекту познания?

Возникновение антиномий Кант связывает с тем обстоятельством, что и в случае тезиса и обратного ему утверждения мы исходим из одной и той же предпосылки, а именно,

[155] Антиномии — исключающие друг друга положения, тезис и антитезис которых могут быть доказаны с одинаковой строгостью.

что мир как целое якобы дан нам; он есть, стало быть, объект и как данный объект он познаваем. Основанием для такого рода умозаключений, считает Кант, является представление, что если дано обусловленное, то вместе с ним должно быть дано и обусловливающее (все условия — мир как целое, Вселенная, или ряд условий).

Кант разбирает точку зрения метафизического материализма и делает вывод, что если рассматривать явления как вещи в себе (то есть существующими вне и помимо чувственного опыта субъекта), то в этом случае мир действительно был бы дан как целое[156]. Однако это означало бы, замечает Кант, что и тезис, и антитезис — верны, т. е. об одном и том же объекте делаются совершенно противоположные утверждения, что противоречит законам логики. Следовательно, антиномии должны быть в этом случае отброшены, как не имеющие никакой познавательной ценности. А с ними, очевидно, должно быть отброшено и представление о явлении как вещи в себе. Остается, таким образом, исходить из того, что мир нам не дан как целое в чувственном опыте, явления суть только наши представления, связывая которые друг с другом, мы и создаем мир. В этом случае и тезис, и антитезис как утверждения, относящиеся к миру в целом, ложны, ибо последний ни в коем случае не дан нам, он не есть предмет созерцания, но суть вещь в себе (идея).

Надо сказать, что Кант различает понятия «Вселенная» и «мир в целом». Мир в целом у него — это связь явлений, закономерный порядок вещей, который субъект создает посредством своего никогда не кончающегося опыта. Вселенная же — это вещь в себе, идея, недосягаемая цель нашего познания.

Совершенно очевидно, что Кант смешивает онтологический и гносеологический аспекты проблемы мира в целом: вопрос об объективном существовании мира как целого (говоря современным научным языком, как системы) и вопрос о том, может ли «мир в целом» быть предметом опыта и объектом теоретического познания. Однако при обсуждении этой проблемы им высказывается ряд глубоких диалектических мыслей. В частности, в рассуждении Канта о мире в целом и Вселенной, которая никогда не дана нам (имеется в виду не дана в целом), а постоянно дается нам лишь как проблема, и наука есть постоянное решение этой неразрешимой вполне задачи, содержится мысль о том, что мир в целом для человека — это в сущности та область объективной реальности, которая

[156] Данность мира в целом субъекту познания в этом случае определялась бы (в соответствии с ньютоновой физикой) мгновенностью скорости взаимодействия и жесткой, исключающей всякую случайность, детерминацией событий, в силу чего в бытии каждой вещи как бы был сфокусирован весь мир.

попала в сферу его деятельности (практической, познавательной — одним словом, социальной деятельности). Заметим при этом, что представление о той области объективного мира, которая попала в сферу человеческой деятельности, как мире в целом имеет под собой еще и то основание, что этот мир объективно (а не только, как у Канта, благодаря синтезирующей деятельности мышления) есть система.

Итак, в свете сказанного выше, ясно, что если мир как целое и не дан в опыте, то он во всяком случае дается посредством опыта. Однако ограниченное понимание диалектики процесса познания, проявившееся у Канта, в частности, в метафизическом разрыве абсолютного и относительного в познании, чувственности и рассудка, эмпирического и теоретического, и связанный с этим агностицизм не позволили Канту до конца правильно ответить на вопрос о возможности представления мира в целом как объекта познания.

Хотя мир в целом и не является объектом познания, идея мира в целом, представляя собой недосягаемую цель познания, выполняет в познании важную регулятивную функцию. В этой связи Кант останавливается на той роли, которую играют идеи в познании. Идеи, по Канту, это принципы вещей, их абсолютное единство и система, в силу чего они оказываются путеводными нитями, регулятивными принципами познания.

Подчеркивая, что характерной чертой познания является стремление к синтезу, к объединению понятий в научную систему, Кант вместе с тем отмечает наличие другой, также необходимой для познания, но противоположной синтезу тенденции к различению и делению, дифференциации знания. «Путь наверх» — от крайнего разнообразия к систематическому познанию, к единству и однообразию понятий и «путь вниз» — путь, развертывающий разнообразное, интеграция и дифференциация знания. Таковы, согласно Канту, две неотъемлемые друг от друга стороны (тенденции) процесса познания на бесконечном пути постижения мира вещей. Однако мы уже знаем, что этот путь, согласно Канту, есть в сущности дорога в никуда, ибо познающему субъекту не суждено когда-либо преодолеть ту пропасть, которая существует между явлением и вещью в себе.

2. Дальнейшее развитие немецкой философии идет как по линии развития некоторых идей Канта, так и по линии преодоления метафизической ограниченности его концепции «вещи в себе». Так, уже Фихте стремится преодолеть кантовское противопоставление «вещи в себе» и явления, правда, на почве их духовного тождества (единства). Это позволило ему избежать агностицизма, но вместе с тем заставило изгнать из своей теории «наукоучения» саму мысль о существовании мира «вещей в себе» (т. е. объективной, в своем су-

ществовании независимой от познающего субъекта, реальности). Всякая вещь, согласно Фихте, «в сущности есть только явление и именно явление в нас самих...[157].

Идея Канта об активном самодеятельном трансцендентном субъекте получает свое дальнейшее развитие и у Фихте превращается в деятельное абсолютное «Я», составляющее внутреннюю основу всех эмпирических «я». Абсолютное «Я» у Фихте — это некоторое бесконечно деятельное, духовное по своей природе, начало, из которого реально выводится вся природа, весь мир. Противоречия, которые у Канта являли собой неспособность разума проникнуть за пределы мира явлений, у Фихте становятся формой развития абсолютного «Я». Основное противоречие абсолютного «Я» — это противоречие между задачей (нравственной волей), которую «Я» вечно полагает перед собой, и ее выполнением; разрешение этого постоянно воспроизводимого противоречия заставляет «Я» последовательно развивать из самого себя все свои определения. Так диалектика входит в классическую немецкую философию.

В чистой деятельности абсолютного субъекта (интеллигенция) мы имеем, согласно Фихте, и бытие и сознание бытия, вещь и представление вещи. И поскольку в опыте вещь (т. е. то, на что направлено познание) и деятельность нашего сознания (интеллигенции) неразрывны, постольку в вещах нет ничего, кроме того, что заключается в их явлении. Вещи, утверждает Фихте, являются, безусловно, такими, каковы они суть, ибо они суть не что иное, как свое явление — насквозь явление[158].

Имеющееся уже у Канта известное понимание роли практики (практическая идея как категорический императив нравственности) в познании у Фихте превращается уже в настоящий принцип деятельности и, как отмечает В. Ф. Асмус[159], стоит в центре всей системы его философских построений. Понятие действования есть единственное понятие, соединяющее оба мира, существующие для нас в наличности, чувственный и умопостигаемый[160]. Правда, Фихте, будучи идеалистом, понимает практическую деятельность исключительно как практику нравственной воли (сознания) субъекта.

Фихте сделал известный шаг вперед, по сравнению с Кантом, еще в одном направлении: рассматривая природу и развитие категорий рассудка, он обнаруживает их относительный, исторический характер; у него категории уже не есть не-

---

[157] Фихте И. Г. Наукоучение, изложенное в общих чертах. Спб., 1914, с. 70.

[158] См.: Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. 2, М., 1969, с. 84.

[159] Асмус В. Ф. Избр. философ. труды. Т. 2, стр. 86.

[160] См.: Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. 1, М., 1916, с. 456.

что абсолютно данное (как у Канта), но суть моменты в «истории разума». Поскольку основа всей действительности у Фихте едина-дух, постольку знание о ней так же должно быть единым. А, стало быть, и «наука должна быть единым целым».

Шеллинг развивает далее философские идеи Фихте, делая при этом основной упор на развитие учения о природе. Если у Канта и в известной мере у Фихте природа еще противостоит человеку как некая враждебная ему, ограничивающая сила, то у Шеллинга она — ступень саморазвития духа, движения от бессознательной духовности к духовности ясного сознания (человеческому духу). Абсолютное «Я», бывшее у Фихте исходным пунктом всего движения, у Шеллинга становится высшим результатом (итогом) развития духовного начала. Это развитие идет диалектическим путем, ибо развитие, по Шеллингу, есть только там, где имеют место противоречия, которые разрешаются с тем, чтобы опять появиться.

Исходя из этой общей диалектической концепции развития, Шеллинг приходит к пониманию диалектической природы бытия вещей (явлений природы), обосновывая тем самым диалектический взгляд на вещи, согласно которому вещи суть процессы. В своем единстве вещи различны, и обнаруживаемое в бытии вещей противоречие выражает их стремление к движению. Именно Шеллинг вводит опять (после философов античности) понятие «становление», утверждая, что оно есть «единственно соответствующее природе вещей понятие»[161].

Динамическая (диалектическая по своему существу) концепция вещи необходимо приводит Шеллинга к идее связи явлений природы в одно великое целое. Надо сказать, что идея мира в целом, идея природы как связного целого является общей для всех представителей классической немецкой философии. «В каждый момент своего существования,— подчеркивает Фихте,— природа есть связное целое... и невозможно сдвинуть с места песчинку, не производя этих, невидимых быть может для нашего глаза, изменений во всех частях неизмеримого целого»[162]. Шеллинг также недвусмысленно заявляет: «Именно потому, что истинная вселенная в себе заключает абсолютную полноту, ничего в ней нет отдельного от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом»[163]. Процесс познания, согласно Шеллингу, есть в сущности процесс самопознания субъективным духом того пути, который он прошел (как духовность) в процессе своего объективного развития.

---

[161] Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Спб., 1908, с. 27.

[162] Фихте И. Г. Назначение человека. Спб., 1906, с. 12—13.

[163] Шеллинг Ф. В. Бруно, или о божественном и естественном начале вещей. Спб., 1908, с. 103.

Фихте и Шеллинг непосредственно подготовили почву для развития основных идей гегелевской философской системы.

3. Суть своих философских воззрений Гегель выразил сам в следующих словах: «Несправедливо было бы думать, что сначала нам даны предметы, которые составляют содержание наших представлений, и что мы присоединяем к ним нашу субъективную деятельность, именно отвлекаем и охватываем их общие признаки и так образуем понятия. Понятия существуют прежде предметов, и предметы обязаны всеми своими качествами тому понятию, которое живет и обнаруживается в них. Религия признает то же самое, когда она учит, что бог создал мир и все вещи произошли из одного общего источника, из полноты божественных мыслей и предначертаний. Это значит, что мысль или, точнее, понятие есть бесконечная форма или свободная творческая деятельность, которая осуществляет свое содержание, не нуждаясь во внешнем материале»[164]. Под понятием Гегель здесь разумеет не абстрактную общность (представление), которую создает рассудок (типа животное, человек и т. п.), а «Я», самосознание или субъективность.

Вспомним, что уже Кант подошел к пониманию того, что единство, составляющее сущность понятия, есть первоначально-синтетическое единство аперцепции, единство «я мыслю». И Гегель отмечает это обстоятельство, говоря, что Кант возвысился тем самым до точки зрения «Я», самосознания. Действительно, согласно Канту, объект, в котором объединяется многообразное, охватываемое созерцанием, есть это единство через единство самосознания. Здесь, по мнению Гегеля, у Канта определенно говорится об объективности мышления, о тождестве понятия и вещи, которое есть истина (идея). Ибо, когда мышление, подчеркивает Гегель, усваивает данный предмет, этот предмет тем самым претерпевает изменение и превращается из чувственного в мыслимый, но это изменение не только ничего существенного в нем не изменяет, а, напротив, он истинен именно в своем понятии; в непосредственности, в которой он дан, предмет суть лишь явление и случайность. Постижение предмета в понятии есть, таким образом, познание его таким, каков он в себе и для себя и, стало быть, понятие и есть сама его объективность[165]. Кант же, как известно, отрицал возможность познания вещей самих по себе, и Гегель отмечает наличие этого противоречия.

Всякое знание предмета, считает Гегель, есть в то же время знание о себе (т. е. самосознание), и без этого оно вообще невозможно. В знании «Я» и проникнутый им предмет (субъект и объект) составляют единство, и сознание должно

---

[164] Цит: Фишер К. Гегель. М.—Л., 1933, с. 407.
[165] См.: Гегель. Наука логики, т. 3, М., 1972, с. 24—25.

возвыситься в своем развитии до осознания этого единства субъективности и объективности, понятия и реальности, мышления и бытия, т. е. до разумного сознания (наука об абсолютном духе) бытия. Понимание этого единства есть абсолютная истина или абсолютная идея, а логика движения сознания суть логика развертывания абсолютной идеи.

Формами бытия духовного абсолюта являются природа и конечный дух, являющий себя в форме субъективного духа, в форме объективного духа (человеческое общество) и в форме исторического духа (государство). Совокупность природы и конечного духа образует мировой процесс или мир, действительность, ретроспективу бытия и познания которого дает нам абсолютный дух в виде логики развития абсолютной идеи.

Система логики раскрывает, согласно Гегелю, содержание развития абсолютной идеи, и можно считать, «что это содержание есть изображение бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа» [166].

Итак, превращение абсолютной идеи в абсолютный дух, т. е. процесс самопознания абсолютом самого себя, опирается, по мысли Гегеля, на систему логики и протекает через посредство форм его инобытия (природа и конечный дух). Однако не следует думать, что абсолютная идея в процессе своего диалектического развития порождает из себя природу и конечный дух. Абсолютная идея в своем логическом (а, значит, и безвременном) развитии развертывает то содержание, которое в ней уже имеется, заложено, так сказать, «от века» как содержание абсолюта. В этом смысле идея всегда е с т ь. И различие между абсолютной идеей и природой заключается, по мысли Гегеля, не в содержании, а в форме их существования, так как содержание, т. е. логика развития, у них, как раз, одна и та же. Природа есть материальная форма бытия идеи, ее инобытие. Поэтому, если и следует говорить о каком-либо переходе, то не о переходе от идеи к природе, а, как справедливо замечает Куно Фишер, от логики как науки об абсолютной идее к философии природы как науке об идее в ее инобытии [167].

Из того обстоятельства, что одна и та же логика (диалектическая логика) пронизывает и природу, и конечный дух (познание, в частности), казалось бы, однозначно следует диалектическая концепция природы; однако природа у Гегеля, как это ни парадоксально, утрачивает в силу идеалистического характера системы многие черты диалектического развития,

---

[166] Цит.: Ф и ш е р К. Гегель, с. 439.
[167] См.: Ф и ш е р К. Гегель, с. 442.

характеризующие движение абсолютной идеи и весь процесс познания в целом.

Итак, если система логики есть содержание саморазвивающегося (самоосуществляющегося) духовного абсолюта, представленное как логика развития абсолютной идеи (логическое бытие абсолюта), то природа и конечный дух суть формы ее инобытия, пронизанные все той же диалектической логикой. Если природа и дух суть различные способы представления наличного бытия абсолютной идеи, то искусство, религия и философия — ее разные способы постижения себя и сообщения себе соответствующего наличного бытия. Имея с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, философия есть, однако, высший способ постижения абсолютной идеи. В форме абсолютного духа (история философии, иначе говоря, история познания) гегелевский абсолют познает свое собственное содержание. Таковы общие контуры философской системы Гегеля, без которых невозможно понять суть его подхода к решению проблемы вещь, свойство, отношение.

Процесс познания Гегель изобразил как саморазвитие абсолютной идеи, и поскольку природа и дух суть лишь различные способы представления ее наличного бытия, постольку логические формы (категории), в которых идея (как всеобщее, абсолютное понятие) развертывает свое содержание, есть вместе с тем и определения бытия. История саморазвития духа оказывается логикой развития его бытия.

Историческое у Гегеля начинается с бытия абсолюта (абсолютного духа) и соответственно логически первым в истории развития абсолютной идеи становится понятие «чистого бытия». «Чистое бытие» — это предельная абстракция, означающая бытие, лишенное какого-либо определенного содержания, «бытие вообще» нечто вроде «единого» у Платона. Это все, что может сказать познающий дух об объекте в самом начале его познания. Но процесс познания есть поступательное движение от того, что составляет «начало» (в познании), что дано как «некое непосредственное и абстрактное вообще» в направлении его дальнейших определений, причем так, что начало продолжает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него. Такой процесс предполагает со всей очевидностью, что уже исходное для него *начало* заключает в себе (в своем содержании, природе) диалектическое противоречие, разрешение и постоянное воспроизводство которого и составляет закон поступательного шествия познания духа. Поэтому на самом деле, заключает Гегель, начало (чистое бытие) не есть чистое ничто; уже само понятие «начало» таит в себе противоречие, ибо взятое в качестве интуитивно ясного представления оно должно содержать *нечто*. Вместе с тем это представление весьма абстрактно и неопределенно (и в

этом смысле, действительно, ничто). Оно содержит, стало быть, в себе и бытие (положенное как нечто) и ничто, оно есть их диалектическое единство, т. е. «небытие, которое есть вместе с тем бытием, и бытие, которое есть вместе с тем небытие»; оно «уже есть, но в такой же мере его еще нет». Иными словами, начало есть неразличенное еще пока достаточно четко единство бытия и небытия, тождества и нетождества [168].

Далее Гегель развертывает картину диалектического развития абсолютной идеи, которая в своем движении к абсолютной истине получает все более и более полное категориальное определение. Процесс познания идет по спирали и движение вперед оказывается, таким образом, в известном смысле «возвращением назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают и которое на деле порождает последнее» [169]. Для Гегеля этим основанием является духовный абсолют.

Строго говоря, абсолютный дух служит «основанием» начала и конечного пункта реального процесса познания не как «дух как таковой», а именно как мир вещей, духовных, правда, по своей субстанциональной основе (природе) и потому представляющий собой мир субъективности (субъектов). Этим обстоятельством определяется тот факт, что категория вещи оказывается у Гегеля центральным понятием в системе категориальных определений, в которых абсолютная идея развертывает свое содержание.

В самом деле, в «Учении о бытие» (первый виток спирали познания) ступенями, вехами что ли, развития идеи являются категории «качество», «количество» и «мера». В мере, как качественно определенном количестве бытия, последнее обретает самостоятельность и становится «различенным самостоятельным нечто» или вещью. Так бытие как абстрактная непосредственность низводит себя до единичной определенности, т. е. вещи, противостоящей в рамках сферы бытия другим его единичным определенностям (вещам); «бытие вообще» обретает определенность мира соотносящихся друг с другом единичных вещей.

Уже на этом этапе познания вполне очевидной становится диалектическая природа вещей, которые «противоречивы в самих себе»; именно в таком понимании схватывается, по мнению Гегеля, «истина и сущность вещей». Однако рассмотрение вещи на уровне ее отдельного, единичного, одним словом, индивидуального бытия (существования) еще не дает нам знания ее действительного бытия. Поэтому процесс познания идет далее в направлении выявления сущности вещей в многообразии конкретных ее проявлений (в ряду от

---

[168] Гегель. Наука логики, т. 1, М., 1970, с. 127, 131.
[169] Гегель. Наука логики, т. 1, с. 127.

дельных существований) и завершается образованием понятия о вещи, представляющего синтетическую картину ее действительного бытия (действительная вещь). Это движение мысли есть, очевидно, не что иное, как восхождение от абстрактно общих определений вещи к пониманию ее как «конкретной всеобщности» («конкретной целостности»).

Для нас здесь важно отметить, что категория вещи у Гегеля действительно является центральным понятием, тем фокусом, узловой точкой, в которой так или иначе «завязываются» все линии развития категорий его системы. Правда, в соответствии с духом системы логика вещей у Гегеля следует за логикой понятий; здесь все, так сказать, перевернуто, поставлено, как говорил К. Маркс, с ног на голову. Но, несомненно, Гегель «гениально угадал в смене, взаимозависимости всех понятий... в переходах одного понятия в другое... именно такое отношение вещей»[170].

Итак, вещь, согласно Гегелю, противоречива по самой природе своей. Она суть противоречие, единство своих противоположных сторон, моментов, начал (как угодно); она есть нечто единое, сохраняющееся в своей данной определенности (как качество) и многообразии, множестве своих внешних определений (свойств), причем благодаря именно свойствам, которые, согласно Гегелю, следует понимать как отношение вещи к другим вещам (как условиям ее развития и функционирования), вещь удерживает это свое единство. Суть гегелевской мысли здесь в том, что вещь относится к иному не в силу того, что нечто внешнее и чуждое ей понуждает ее к этому, отнюдь, вещь относится к иному из самой себя, в силу внутренней своей противоречивости, ибо инобытие (другое) положено в ней как ее собственный момент (как ее другое). Отрицание своего иного и есть качество данного нечто; но реализуется это отрицание через многообразие внешних отношений ко многим иным. Через это многое (свойства) вещь соотносится (отрицается) со своим иным как качество, она поэтому и есть данное качество и не есть (вещь как множество свойств), и положена и отрицается. В свете сказанного, ясно, что качество в некотором внешнем соотношении показывает себя внутренне присущим вещи определением и, стало быть, само в известном смысле может рассматриваться как свойство. Имея это в виду, можно сказать, что вещь как определенное нечто показывает в ином силу своих собственных определений и, следовательно, не только обладает свойствами (отношениями)—вещь как носитель свойств (отношений), но и состоит из них или является ими. Так Гегель не только выявляет всеобщий статут понятия «свойство», но и намечает диалектику взаимопереходов категорий

[170] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 179.

вещь, свойство, отношение. К глубоким диалектическим идеям Гегеля мы еще не раз обратимся в последующем анализе объективной диалектики бытия вещи. Сейчас же подчеркнем, что гегелевский анализ саморазвития абсолютной идеи со всей очевидностью показывает, что диалектически противоречивое бытие мира может быть адекватно представлено лишь в системе понятий, ядро которой составляют категории вещь, свойство, отношение (при центральном положении категории вещь).

Категория *отношения* у Гегеля объемлет все многообразие реальных (природных) отношений и их логических образов (отношения между понятиями и т. п.). Гегель, по сути дела, показал, откуда следует категориальный статус этого понятия. В самом деле, уже при рассмотрении вещи как меры (качественно определенного количества) выясняется не только противоречивая природа вещи, но и то, что в этом своем качестве (меры) она суть *отношение*; и отношением вещь является потому, что она — само противоречие (справедливо, очевидно, и обратное). Иными словами, выясняется, что категориальный статус понятия «отношение» конституируется тем фундаментальным фактом, что оно отображает, «схватывает» самую суть материального движения. Гегель, правда, не делает такого рода выводы, хотя он с необходимостью и следует из всего хода его рассуждений.

Важнейшей проблемой любой философской концепции мира является проблема генезиса вещей. Решение ее у Гегеля вытекает из рассмотрения диалектического характера развития абсолютной идеи и выявляемого в ходе этого анализа противоречивого характера бытия самих вещей. Мы уже отмечали, что, согласно Гегелю, особенность противоречивого бытия вещи как определенного нечто (т. е. качества) заключается в том, что вещь опосредствует (в виде свойств) свое качество через внешние для нее отношения с другими вещами и благодаря этому получает возможность сохранить себя как данное качество (т. е. как данную вещь). Таким образом, оказывается, что в отношениях с другими вещь (как данное качество), по сути дела, соотносится с собой как со своим иным. Это отношение определенного нечто как некоторого качества к самому себе составляет его количественную определенность. Следовательно, всякая вещь суть количественно определенное качество и как единство этих своих моментов (сторон) есть, согласно Гегелю, мера.

Качество вещи у Гегеля есть то, что сохраняется, остается себе равным во всех изменениях вещи и выражает собой нераздельность, целостность вещи, ее самостоятельность. В этом смысле качество есть граница и предел вещи. Вместе с тем, как мы уже отмечали, качество всякого нечто в том и состоит, чтобы быть представленным через внешние соотношения с другими нечто и, таким образом, обладать некоторыми свойства-

ми. Свойства, согласно Гегелю, характеризуют как раз то, что изменяется в вещи, становится иным. Природа вещи как качественно определенного нечто оказывается, стало быть, такой, что вещь в своем бытии одновременно и пребывает, сохраняется (как данная вещь), и изменяется. Надо сказать, что хотя изменения при этом и не затрагивают той сути, субстратной основы вещи, которую выражает качество, они тем не менее указывают на путь его возможного преобразования. Этот путь заключается, очевидно, в таком изменении количественной определенности вещи, которое выводит ее за рамки характерной для нее, как данного определенного качества, меры, и изменение качества будет означать, таким образом, гибель старой и возникновение новой вещи. Механизм этого процесса на уровне бытия вещи Гегель великолепно выразил в законе перехода количественных изменений в качественные.

Необходимо, однако, отметить следующую особенность гегелевского решения вопроса о генезисе вещей. Напомним, что у Гегеля процесс развития абсолютной идеи есть процесс осознания абсолютом своего собственного содержания, которое до соответствующих форм его инобытия уже существует в нем, так сказать, в неразвернутом виде. Поэтому развитие абсолютной идеи оказывается процессом, в котором духовный абсолют получает все более и более полное определение своего бытия, обнаруживая, таким образом, то богатство содержания, которое изначально заложено в его духовной сути. Это содержание развертывается в мир объективностей (вещей), духовных по своей субстанциональной сущности. Вот почему «сущность, предмет выступают у Гегеля как мысленные сущности»[171]. Подобно тому, как абсолют развертывает то, что уже заключено в нем, вещи как самостоятельные и самодеятельные существа развивают в процессе своего бытия то, что содержится в глубинах их субъективности, т. е. сущности (как конечной духовной субстанции, идее вещи). И поскольку развитие абсолютной идеи есть развитие самосознания духа, развитие вещей у Гегеля оказывается, по сути дела, процессом развития знания о вещах, а генезис новых вещей соответственно генезисом нового знания. То и другое суть не что иное, как ступени развития понятия. Так, превратив, по словам К. Маркса, процесс мышления в самостоятельный субъект (идея), Гегель заставил его быть демиургом (творцом) действительного, «которое составляет лишь его внешнее проявление»[172].

Итак, согласно Гегелю, действительность бытия абсолюта есть мир вещей, духовных по своей субстанциональной основе

[171] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 627.
[172] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21.

(сущности) и природных по форме ее явления. С точки зрения этой духовной основы мир вещей есть мир идеальных вещей, иначе говоря, мир конкретных конечных понятий, идей, представляющих все богатство содержания саморазвивающейся абсолютной идеи. Однако это развитие идет помимо природного бытия абсолюта, хотя последнее и представляет собой, так сказать, внешность саморазвивающегося духа, его явление или мир явлений. В соответствии с этим Гегель лишает природу исторического развития (развития во времени), так что, как отмечал Ф. Энгельс, в ней не оказывается никакого следования «одного за другим», но лишь сосуществование «одного рядом с другим» [173]. Требования идеалистической системы ограничивают у Гегеля самую возможность диалектического рассмотрения природы.

Гегель не случайно все время подчеркивает, что в своем развитии (не говоря уже об отношениях с другими вещами) вещи исходят только из самих себя, из своей духовной субстанциональной основы, порождая таким образом все богатство своего бытия. Дело в том, что, согласно Гегелю, единичные вещи суть проявления духовной субстанции как некоей творческой мощи, которая обнаруживает себя тем, что переводит заключающееся в ней возможное содержание в действительное, делает действительностью. Вещи (как конкретные конечные субстанции) выходят из нее (субстанция как творческая мощь) и возвращаются в нее, т. е. уничтожаются, вновь превращаясь в возможное, идею (субстанция как разрушающая мощь). Субстанции, следовательно, присуще противоречие(отношение субстанциональности и акцидентальности), разрушение и постоянное воспроизводство которого и составляет способ ее бытия, благодаря которому она постоянно себя порождает в виде бесконечного многообразия конечных субстанций (т. е. вещей). Именно поэтому носителями причинного отношения, которое, согласно Гегелю, есть «порождающая или производящая деятельность», начинающаяся из себя и, таким образом, ничем другим не возбуждаемая, необходимо служат конечные субстанции, т. е. сущности вещей, а сама причинная цепь не имеет конца, ибо бесконечное бытие субстанции подобно окружности, возвращающейся к своему началу. Налицо круговорот причинности, состоящий в том, что причина в действии возвращается к самой себе (т. е. причина не только обнаруживает себя в действии, но и осуществляет себя); иначе говоря, причина и действие производят (и в этом смысле причиняют) друг друга взаимно, что и находит свое выражение в понятии взаимодействия. Хорошо видно, что в представлении причинного отношения как взаимодействия Гегель поднимается до понимания его как самовозобновляю-

[173] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 12.

щегося процесса возникновения и разрешения противоречия, которое в полной мере, однако, присуще лишь духовному абсолюту, являясь способом его бытия [174].

Из приведенных рассуждений Гегеля видно, что природа (мир явлений) у него лишена причинного отношения, а вместе с ним и взаимодействия. В природе, по мнению Гегеля, действуют лишь отношения силы и ее обнаружения (отношения обусловленности), которые, однако, не затрагивают собственной природы (т. е. духовной сущности) вещи. Отсюда становится понятным, почему имея дело с природными явлениями (т. е. внешними отношениями вещей друг с другом), мы наблюдаем только обнаружение, проявление свойств вещей, но никак не их порождение.

Вместе с тем, рассматривая диалектику бытия вещи, Гегель не мог не увидеть, что свойства вещи не есть нечто абсолютно внешнее для нее. Вещь не только обладает свойствами, но, в известном смысле, состоит из них, она не только их владелец, но и комплекс их; свойства, стало быть, не только суть внешние отношения вещи, но и входят в ее сущность. Гегель настаивает именно на таком понимании природы свойства и с ним трудно не согласиться, если стоять на позициях диалектики. Но такой подход делает очевидным вывод, что, говоря о генезисе(порождении, возникновении) реальных вещей, невозможно не говорить о генезисе их свойств. Однако Гегель проходит мимо обсуждения этого аспекта диалектики вещи, свойства и отношения. Это становится понятным, если вспомнить, что, согласно Гегелю, возникновение новых вещей есть прежде всего процесс порождения их как конечных духовных субстанций (как процесс саморазвития идеи — это есть в сущности процесс производства идеальных вещей, т. е. понятий, идей); в отношениях же идеальных вещей (понятий) свойства реальных вещей действительно не создаются (не производятся).

И все-таки Гегель не мог совсем игнорировать вопрос о генезисе природных вещей, ибо уже современное ему естествознание, в частности химия, со всей очевидностью свидетельствовало, что в природе имеет место процесс производства новых вещей. Правда, Гегель отказывается от обсуждения его на уровне сущности процесса. В рамках своей теории так называемого «химизма» он, по сути дела, молчаливо исходил из признания того, что свойства новой (т. е. возникающей) вещи создаются в реальных отношениях вещей, образующих ее в качестве структурных элементов. Отказав природе в развитии во времени, Гегель тем не менее был вынужден признать, что она находится в состоянии непрерывного движения, изме-

[174] См.: Гегель. Наука логики, т. 2 (учение о сущности), М., 1971.

нения, реализующего многообразные формы ее конкретного бытия. При этом не исключалось, что в точке пересечения линий бытия разных вещей (т. е. в результате их материальных отношений друг с другом) может иметь место процесс возникновения новой вещи. В отличие от механического типа материальных отношений между вещами (типа отношения силы и ее обнаружения), которые не затрагивают природы соотносящихся вещей, этот тип отношений (речь идет о химизме) вещей, назовем его генетическим, осуществляется на основе конкретных свойств вещей и отличается той особенностью, что образует единство, которое «действительно соединяет и проникает» соотносящиеся вещи. Согласно Гегелю, такой тип отношений вещей ведет к образованию нового органического целого (нового вещества, химического соединения и т. д., одним словом, новой вещи) и имеет место не только в природе, но так же в духовной, общественной и исторической жизни.

Таким образом, следует признать, что если в философии природы (своей концепцией химизма) Гегель в сущности ограничился простой констатацией факта генезиса новых вещей (соответственно генезиса новых свойств, отношений), отказывая при этом природе в генезисе вещей посредством развития, то в логике, хотя и открыл чрезвычайно важный диалектический закон перехода количественных изменений в качественные, остановился в решении проблемы генезиса реальной вещи на уровне лишь явления, т. е. описания процесса производства материальных вещей, а не его объяснения. Гегель, по словам К. Маркса, впервые попытался изобразить акт производства вещей, однако идеалистический характер его системы не мог не наложить печати ограниченности и известной непоследовательности в решении этой проблемы.

Если для Канта истинное познание вещей в себе проблематично, то для Гегеля, исследующего процесс развития самопознающего духа, оно вне всякого сомнения. В нашу задачу сейчас не входит рассмотрение всего круга вопросов гегелевской теории познания, и мы остановимся лишь на тех, в решении которых он, бесспорно, пошел дальше своих предшественников. Прежде всего отметим, что для Гегеля познание есть диалектически противоречивый процесс движения мысли (понятия) от абстрактного к конкретному. При этом Гегель особо подчеркивал, что логика движения мысли при познании каждой отдельной вещи воспроизводит в общих чертах историю развития человеческого познания. Обсуждая в связи с этим проблему «начала» в научном познании, Гегель сформулировал важную, в частности для решения вопроса о структуре понятийной системы знания, мысль о том, что то, что яв-

ляется исторически первым в познании, должно и логически выступать так же первым [175].

Познание, согласно Гегелю, начинается с того, что непосредственно дано субъекту в его чувственности и первоначально (поскольку это — начало) еще никак не определено. Уже здесь явно обнаруживается противоречивый характер понятия «начало». В самом деле, «начало» есть нечто неопределенное, так как то, что уже известно, нечего узнавать и потому познание начинается с неизвестного. Но верно и обратное: познание начинается с известного, ибо в противном случае неясно, что мы собираемся познавать [176]. Вот почему, говорит Гегель, познание, начинаясь с известного (относительно известного), движется в сторону неизвестного, в ходе этого движения первоначально неопределенный предмет познания получает все более полное определение и процесс постижения вещи оказывается, следовательно, процессом восхождения мысли от абстрактного к конкретному. Имея это в виду, Гегель писал: «Повсюду абстрактное должно составлять начало и ту стихию, в которой и из которой развертываются особенности и богатые образы конкретного» [177]. Особенность диалектического движения мысли заключается в том, что «каждый шаг вперед в процессе дальнейшего определения, удаляясь от неопределенного начала, есть также возвратное приближение к началу» [178]. Иными словами, процесс познания вещи идет как бы по спирали: мы все время возвращаемся к предмету нашего познания, но всякий раз на более полном (а значит, и более конкретном) уровне его определения (а следовательно, и понимания).

Напомним, что, согласно Гегелю, субъективность в ее особенности или определенности содержится во всякой вещи, составляя ее сущность. Стало быть, всякая вещь есть понятие, и получение истинного знания о ней означает постижение ее в понятии.

Гегелевский анализ процесса познания вещей существенно опирается на выявленную им диалектику общего, особенного и единичного в бытии вещи. При этом Гегель, естественно, исходил из противоречивой природы вещи. В самом деле, всякая вещь в индивидуальности своего конкретного бытия, т. е. как э т а вещь (вещь в своем существовании для себя или в себе) — единична; вместе с тем как особенная вещь, как нечто, обладающее свойствами (вещь как бытие для другого), она — всеобща. Поэтому, говорит Гегель, вещь есть единичное, в котором общее и особенное положены воедино. Вещь и конкретна, и абстрактна одновременно, и истинное ее бытие

---

[175] См.: Гегель. Наука логики, т. 1, с. 133, 136.
[176] См.: Гегель. Наука логики, т. 3, с. 246.
[177] Гегель. Наука логики, т. 3, с. 264.
[178] Гегель. Наука логики, т. 3, с. 307.

есть бытие именно как этой всеобщей конкретности. Эта особенность диалектической природы бытия вещи определяет как цель, направление, так и самую возможность адекватного постижения вещей.

На первой ступени познающего сознания (ступень чувственной достоверности) познаваемая вещь выступает как предмет познания в виде данного единичного впечатления единичного же индивида (субъект познания), находящегося «здесь и теперь». На этой стадии знание (понятие) вещи противостоит ей как нечто непосредственное, а сама вещь (предмет чувственного сознания) выступает как явление. Гегель подчеркивает, что, вообще говоря, уже на стадии «чувственного созерцания» вещь предстает как некая конкретная целостность, «тотальность»; однако это «чувственная тотальность», для которой характерно «отсутствие единства в данном многообразном» [179]. Последующее движение сознания в том и заключается, чтобы в конечном счете воспроизвести вещь как конкретную целокупность, как единство многообразного.

Чувственное сознание дает нам представление о предмете, как состоящем из многих единичных чувственных впечатлений, требующих соотнесения и, таким образом, объединения (ибо вещь в чувственном познании выступает как «эта» вещь, но в соотношении с иным). Поэтому из чувственного сознания возникает воспринимающее сознание, направленное уже на связь и основание вещей, их причину и т. д. Из воспринимающего сознания возникает рассудок с его способностью выявлять сохраняющееся в многообразии конкретного существования вещей (единство в явлениях) и, стало быть, образовывать понятие.

Итак, познание начинается с единичного конкретного предмета, выступающего в качестве его предпосылки, причем, замечает Гегель, «все равно, есть ли он уже готовый для представления предмет или же дан как некоторая задача, т. е. дан лишь в своих обстоятельствах и условиях, но сам еще не выделен из них и не представлен в простой самостоятельности» [180]. Поскольку любая вещь как предмет познания заключает в себе свое понятие, то познание ее первоначально сводится к тому, чтобы выявить «определения понятия, которые непосредственно содержатся в предмете», в этом заключается суть аналитического познания, превращающего данный чувственный материал в логические определения. Однако аналитическое познание есть только первая посылка всего умозаключения о вещи, ибо оно лишь «схватывает то, что есть» [181].

---

[179] Гегель. Соч. т. 1-14, М.-Л., 1931-1956; т. 6, с. 43.
[180] Гегель. Наука логики, т. 3, с. 247.
[181] Гегель. Наука логики, т. 3, с. 254.

В понятии соединены разные моменты; «понятие есть их простое, но определенное единство», поэтому познание стремится к постижению того, что есть в понятиях, т. е. к схватыванию многообразия определений в их единстве. Эту задачу выполняет синтетическое познание, составляющее вторую посылку умозаключения о вещи; в синтетических суждениях оказывается соотнесенным разное как таковое. Важнейшим моментом синтетического познания является дефиниция (определение понятия вещи).

Вещь у Гегеля есть диалектическое единство единичного, особенного и всеобщего. В качестве объекта определения вещь есть единичное, всеобщее же в ней оказывается ближайшим родом, т. е. определенным всеобщим, которое в этой своей определенности как раз и обретает то специфическое отличие, которое делает вещь как предмет познания определенным видом и на основании которого ее отделяют от других видов (от вещей другого вида). Для дефиниции конкретных объектов следует, таким образом, прежде всего постичь, каков их ближайший род, а затем — каково их видовое отличие. Суть дефиниции, стало быть, в том, что она, отбрасывая внешние черты, присущие существованию вещи, сводит ее, таким образом, к понятию о ней [182].

Из приведенных рассуждений Гегеля видно, что необходимыми вехами на пути движения постигающего мышления к понятию вещи являются понятия о ее конкретных свойствах и отношениях, которые в этой своей сути есть не что иное, как абстрактно всеобщее, ибо создаются рассудком путем абстракции, сравнения и, следовательно, объединения. И хотя в дефиниции (всеобщее понятие) вещь представлена уже в разных отношениях как единство многообразных ее определений, она не перестает быть (как предмет познания) «абстрактным тождеством»; рассудочное мышление со своей способностью разделять, давать односторонние определения вещей оказывается не способным рассматривать разделенное (вещь) как конкретную целостность. Поэтому, говорит Гегель, знание, ограничивающееся только общим понятием вещи, еще не полно, так как оно дошло только до абстрактной истины, это еще не истинное понятие вещи. Истинное понятие, согласно Гегелю, это такое научное положение, в котором «предмет познан в его реальности, в условиях и формах его реального наличного бытия». «Научное положение есть в собственном смысле слова синтетическое в предмете» [183]. Именно в научном положении, которое оказывается, таким образом, единством понятия и реальности, представлена идея вещи, т. е. ее истинное знание; только здесь понятие вещи предстает, наконец, как под-

[182] См.: Гегель. Наука логики, т. 3, с. 256.
[183] Гегель. Наука логики, т. 3, с. 268.

линная «тотальность всех определений», как «конкретная целокупность».

Гегель отмечает ограниченность понятий рассудка, заключающуюся, по его мнению, в том, что в них, как абстрактных тождествах, нет никакой разности и, следовательно, для них не требуется и никакого опосредствования. Содержание этих понятий лишено противоречия, а значит и источника своего развития, движения. Другое дело, истинное понятие вещи, или идея. В идее понятие соотнесено с реальностью, с самим предметом, но не непосредственно, а опосредованно, через деятельность субъекта. Именно в ней, деятельности субъекта, выявляется известная неадекватность понятия и реальности, наличие противоречия, разрешение которого (в форме более глубокого и полного синтеза знания) является источником развития понятия (и, стало быть, знания) вещи. Это процесс, согласно Гегелю, продолжается до тех пор, пока не будет достигнуто абсолютное тождество понятия и реальности. Достижение этого тождества в идее означает не только превращение относительного знания о вещи в абсолютное, исчерпывающее знание о ней; это кульминация процесса познания знаменует вместе с тем и окончание процесса превращения вещи из предмета познания в объект.

Надо сказать, что, мысль Гегеля об опосредствовании деятельностью субъекта объективного и субъективного была высоко оценена классиками диалектического материализма. В частности, В. И. Ленин в своих конспектах «Науки логики» отмечал, что в этих рассуждениях Гегель, по сути дела, подходит к пониманию, что путь к объективной истине лежит через практическую целесообразную деятельность человека [184]. Правда, у Гегеля эта человеческая деятельность, как мы уже не раз отмечали выше, предстает в форме деятельности самопознающего духовного абсолюта, мышления. Гегель пока еще «знает и признает только один вид труда, именно — абстрактно духовный труд» [185]. И вместе с тем «несомненно, практика стоит у Гегеля как звено в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине» [186].

Предмет, объект — это, по Гегелю, то, как «вещь в себе» (или сама по себе) выступает для сознания. Так, в качестве объекта вещь предстает лишь в самом конце процесса познания, а именно, когда мы постигаем ее в понятии. Вполне определенное понятие (или истинное знание вещи), в силу его абсолютной адекватности реальной вещи (тождество понятия и реальности), и есть, согласно Гегелю, объект.

---

[184] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 173.
[185] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 627.
[186] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 193.

Особенность представления вещи как объекта заключается в том, что в этом случае все определения, присущие реальной вещи, «совершенно рефлектированы в целокупность». Поэтому, если реальная вещь обладает свойствами, то вещь как объект не имеет ни свойств, ни акциденций. Иными словами, вещь, представленная как объект, есть, очевидно, система (целокупность) знания о данной вещи, синтезированная в единое понятие о ней (идея вещи). С другой стороны, определенность своей целокупности объект получает только в отношениях с другими объектами. Отсюда следует, что мир вещей, постигнутых в истине своего действительного бытия (мир объектов), есть мир, постигнутый в понятиях и представленный как система понятий.

Объект и субъект у Гегеля едины по своей духовной природе. В познавательной деятельности субъекта это единство осознается. Вот почему знание объекта, выявляемое в процессе познавательной деятельности абсолюта, оказывается вместе с тем и знанием субъекта о самом себе. Особенность отношения субъекта к объекту, согласно Гегелю, заключается в том, что субъект не просто «мысленно проникает» объект, но «так усваивает себе объект, что лишает его своеобразного характера, делает его средством и дает ему в субстанцию свою субъективность» [187]. Субъект, стало быть, не просто усваивает мир вещей, но и активно преобразует его, согласно своим целям, обретая тем самым «власть над внешней природой» [188]. Объективный мир у Гегеля необходимо несет на себе печать этой субъективности (деятельности субъекта) и познать его значит «познать этот свой объективный мир в своей субъективности и последнюю в том объективном мире» [189]. Из приведенных рассуждений Гегеля хорошо видно, что знание у него есть момент деятельности субъекта, из чего следует, что отношение знания к объекту и отношение субъекта к знанию не могут быть правильно поняты вне рассмотрения деятельности субъекта. Именно в процессе деятельности субъективное в знании объективируется, и величайшая заслуга Гегеля заключается, в частности, в том, что он (в отличие от Канта и Фихте) настойчиво подчеркивал объективный характер истинного знания вещей.

Единство понятия и реальности образует, как мы уже отметили, у Гегеля идею. Но, поскольку отношение субъекта к объекту опосредствуется деятельностью, в рамках которой и разрешается противоречие между понятием и реальностью, постольку бытие самой идеи есть процесс и, следовательно,

---

[187] Гегель. Соч., т. 6, с. 234.
[188] Гегель. Соч., т. 6, с. 205.
[189] Гегель. Соч., т. 6, с. 29.

процессом оказывается и сама истина. Но истина есть не только процесс. Истина есть еще и система знаний. Причем, подчеркивает Гегель, системность знания не есть некое искусственно привнесенное субъектом единство знания (как скажем, это имело место у Канта). Системность истинного знания (истины) необходимо вытекает из рассмотрения объективной природы самих вещей; вещи суть целокупности, целостности — отсюда и системный характер знаний о них, реализуемый в форме понятия вещи (или системы понятий — теории, например, если речь идет о мире вещей). Говоря об истине, следует, таким образом, всегда иметь в виду, что если развитие знания есть способ бытия истины, то форма ее бытия суть научная система его.

Заканчивая рассмотрение основных положений гегелевского подхода к решению проблемы вещь, свойство, отношение, можно сказать словами Ф. Энгельса, что великая заслуга Гегеля «состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в беспрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития». Правда, «...вещи и развитие их были для Гегеля лишь воплотившимися отражениями какой-то «идеи», существовавшей где-то еще до возникновения мира... тем самым действительная связь мировых явлений была совершенно извращена». И потому, подчеркивает Энгельс, «как бы верно и гениально не были схвачены Гегелем некоторые отдельные связи явлений, все же многое и в частностях его системы... оказалось натянутым, искусственным, надуманным» [190].

Вещь, свойство, отношение в буржуазной философии XIX—XX вв.

Если естествознание XVIII века было, по словам Ф. Энгельса, «преимущественно собирающей наукой, наукой о законченных предметах», то в XIX веке оно становится «упорядочивающей наукой, наукой о процессах» [191]. Именно с этим обстоятельством, обусловленным интересами интенсивно развивающегося промышленного производства, связано возникновение и развитие основной установки буржуазного философского сознания XIX—XX вв. — отказ от созидания всеобъемлющих философских систем, ориентация на исследование проблем метода, структуры и логики научного познания [192].

[190] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 23—24.
[191] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 303.
[192] Речь, разумеется, идет лишь о главной тенденции современной буржуазной философии.

Применительно к выполнению этой задачи и происходит эволюция основных идей предшествующей философии. Особенность этой эволюции в том, что она в силу изменившейся социальной роли буржуазии происходит в основном на базе идеализма и метафизики (в марксистском смысле этого слова как антидиалектики).

Ни в одной концепции современной буржуазной философии мы не найдем специального анализа категории «вещь». Считаясь понятием лишь «здравого смысла», компонентом обыденного человеческого опыта, она, как правило, элиминируется из языка науки. Однако рассмотрение проблем познания имеет своей необходимой предпосылкой решение вопроса об отношении познания к физическому (природному) миру, иначе говоря, так или иначе связано с тем или иным фактическим рассмотрением проблемы вещь, свойство, отношение. Учитывая, что решение вопроса об онтологическом статусе вещи, ее свойств и отношений является в принципе единым для всех концепций идеалистического толка, а также общий для всех них метафизический подход к рассматриваемой проблеме, следует предположить, что все различия в этом плане будут относиться скорее к различиям в способах выражения, чем в сути дела. А суть заключается в отрицании объективного характера бытия вещей, свойств, отношений, в игнорировании их диалектической природы.

Ко второй половине XIX в. гегелевская школа в Германии распадается. Однако уже в 60-е годы в Англии возникает новая волна гегельянства (Стёрлинг, Т. Х. Грин, Брэдли). Исходная посылка — идея конкретности всеобщего понятия, как из самого себя развивающегося духовного целого. «Природа есть внешность понятия и как таковая добыча безграничной случайности», — утверждает Стерлинг [193]. Как и Гегель, абсолютные идеалисты отказывают природе в естественном, физическом порождении вещей. «Метаморфоза, развитие, согласование, — подчеркивает все тот же Стёрлинг, — обязаны своим существованием одному лишь понятию». Очевидно, именно поэтому философия «совершенно воздерживается от всех форм умозрения о генезисе...» (Ф. Брэдли) [194].

Исходя из верной в принципе мысли, что вещи существуют лишь благодаря своим отношениям, неогегельянцы абсолютизируют внутренние, существенные отношения, в результате чего вещи оказываются как бы «растворенными» в отношениях. Так, согласно Т. Х. Грину, «абсолютная реальность» (сама объективно существующая мысль — понятие) суть система отношений, которые настолько тесно (органично) связыва-

[193] Цит. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века. М., 1973, с. 55.

[194] Цит. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века, с. 55—56.

ют ее в единое целое, что существование индивидуальностей (вещей) превращается, по сути дела, в «логическую фикцию». Сводя вещь к отношениям, абсолютные идеалисты вместе с тем отказывают самим отношениям в объективном статусе. «Каждое отношение, — по словам Грина, — конституируется актом мысли», «существует только для мыслящего сознания» [195].

Подобно неогегельянцам, в значительной мере утратившим диалектику Гегеля, «развитие» линии Канта в буржуазной философии XIX в. идет по пути отказа от признания объективного бытия вещей. Введение понятия «вещи в себе» неокантианцы считают «главной ошибкой» Канта. Играя на известной двусмысленности термина «вещь в себе», который у Канта обозначает и объективное бытие вещей самих по себе, и сущность вещи, неокантианцы (Г. Коген, П. Наторп и др.) рассматривают «вещь в себе» не как объективную реальность, а лишь как «предмет познания», который не будучи объективно дан познанию, может быть, однако, задан субъектом. «Вещь в себе», таким образом, не является объектом, она всего лишь цель познания, причем недостижимая [196].

Отбросив кантовскую «вещь в себе», неокантианцы (вслед за Беркли) отождествляют предмет познания (воспринятая вещь) с «мысленной вещью», т. е. с содержанием сознания (идеей). О вещи, которая неосознанна, утверждают они (В. Шуппе, И. Ремке и др.), мы ничего не знаем, не знаем даже, существует она или нет. Стало быть, о вещи, независимой от сознания, вообще невозможно что-либо говорить; вещи существуют лишь будучи имманентны сознанию субъекта [197]. Лишив вещи их объективного статуса, неокантианцы предопределили эволюцию своей теории познания от кантианства к субъективному идеализму позитивистского толка.

Позитивизм, возникший в первой половине XIX в. как своеобразная интеллектуальная реакция на умозрительный характер предшествующей философии (теологии и метафизики), обнаружившей бесплодность своих «смутных и произвольных объяснений», отказывается, по словам О. Конта, от абсолютных исследований и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, являющегося единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям [198]. Влия-

---

[195] См.: Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века, с. 57.

[196] См.: Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. (раздел «Неокантианство»). Издательство МГУ, 1969.

[197] См.: Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г., раздел «Неокантианство».

[198] См.: Конт О. Дух позитивной философии. Спб., 1910, с. 16-17.

ние метафизического духа О. Конт видит, в частности, в том, что считалось возможным познание тел самих по себе, независимо от обнаруживаемых ими явлений. Напротив, для позитивной философии эти-то явления и суть единственная первооснова знаний.

О. Конт ограничивает сферу научного познания только явлениями, доступными органам чувств, считая при этом, что природная ограниченность наших познавательных способностей не позволяет проникнуть в сущность предмета. Только чувственный опыт, говорит Конт, дает возможность «познать размеры наших сил» и, таким образом, отойти от бессмысленной попытки ответить на вопросы о внутренней природе вещей, происхождении и цели явлений, к действительно разрешимым вопросам (о явлениях и их связи) [199].

Отказ от исследования субстанциональной основы (сущности) бытия вещей необходимо связан у позитивистов с их отказом от рассмотрения так называемых «метафизических» вопросов (типа проблемы материи, ее соотношения с сознанием и т. п.), которые ими также объявляются бессмысленными.

Позитивизм есть, несомненно, развитие линии эмпиризма в философии, но эмпиризма идеалистического, берклианско-юмовского толка (линия субъективного идеализма и агностицизма). Надо сказать, что представители позитивизма (О. Конт, Дж. Ст. Милль и Э. Мах в особенности) и не отрицают родства своих взглядов со взглядами Беркли и Юма. Так, Мах, отмечая то влияние, которое оказал на него Кант, подчеркивал, что, признав в конце концов недостижимую кантовскую «вещь в себе» иллюзией, он возвращается к Беркли и Юму [200].

Хорошо видно, что «позитивная программа» научного познания Конта не идет дальше ощущений, отказываясь от всякой попытки «исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений» [201]. Оставляя, подобно Юму, вопрос об объективном существовании вещей открытым, Конт дает его фактическое решение в духе субъективного идеализма, не исключая при этом возможности и иного — теологического объяснения происхождения мира вещей. Так, по словам Милля, позитивный вид мышления отнюдь не отрицает сверхъестественного, он только относит этот вопрос к началу всех вещей [202].

Мы познаем, утверждает «истинная философия», одни только феномены, причем знание наше о феноменах относи-

[199] См.: Конт О. Курс положительной философии, т. 2, отдел. 2, Спб., 1901, с. 6.

[200] См.: Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. — Предисловие к русскому изданию. М., 1908.

[201] Конт О. Курс положительной философии, т. 2, отдел 2, с. 4.

[202] Милль Дж. Ст. Огюст Конт и позитивизм. Спб., 1906, с. 14.

тельно, а не абсолютно. Мы не знаем ни сущности, ни даже действительного способа возникновения ни одного факта: мы знаем только о т н о ш е н и я последовательности или сходства фактов друг с другом; эти отношения постоянны, т. е. всегда одни и те же при одних и тех же обстоятельствах. В исследовании постоянных отношений (законов), существующих между явлениями, и заключается, согласно позитивизму, задача научного познания, которое, таким образом, должно ограничиваться систематической оценкой того, что е с т ь, отказываясь от поиска его подлинной причины.

Милль согласен с тем, что тот факт, что ощущения испытываются нами не в случайной совокупности, а в известной однообразной связи, говорит за то, что за ними (ощущениями) стоит «внешняя нашему уму причина, определяющая своими собственными законами те законы, сообразно которым ощущения связаны» [203]. Это внешнее нечто, являющееся причиной наших ощущений, есть тело. Однако признание объективного бытия вещей у основателей позитивизма (Конт, Г. Спенсер, Милль) носит чисто формальный характер. С одной стороны, позитивизм в лице Милля утверждает, что у него нет ни малейших оснований думать, что так называемые «ощутимые качества предметов» есть образ чего-либо, присущего самому предмету, или «представляет какое-нибудь сродство с его собственной природой» [204]. На этом основании делается агностический вывод о непознаваемости внешнего мира, поскольку «мы не знаем и не можем знать ничего, кроме получаемых нами от него ощущений» [205]. Явление оказывается, таким образом, явлением неизвестного внешнего нечто (вещи), о котором действительно можно сказать только одно: оно есть постоянная возможность ощущения — не более. Но, как справедливо заметил другой идеалист — К. Пирсон, подобное определение материи совсем не похоже на то, что материя есть вещь, которая движется [206], т. е. существующая объективно. С другой стороны, обнаруживая явную непоследовательность, Милль находит необходимым подчеркнуть, что различие, делаемое нами между свойствами вещей и производимыми в нас ощущениями, есть всего лишь словесное различие, коренящееся в удобстве речи. Справедливо отмечая далее невозможность бытия сущности без свойств, как и свойства без сущности (а природная сущность — вещь сама в себе, по Миллю, это и есть тело), Милль, на основе отождествления свойств предмета с вызываемыми им ощущениями, приходит к субъективно-идеалистическому пониманию тела как совокупности ощущений, соединенных по определенному закону.

---

[203] М и л л ь Дж. Ст. Система логики, т. 1, Спб., 1865, с. 70.
[204] М и л л ь Дж. Ст. Система логики, т. 1, с. 75.
[205] М и л л ь Дж. Ст. Система логики, т. 1, с. 77.
[206] См.: Л е н и н В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 148.

Дальнейшая эволюция позитивизма связана с отказом от какого-либо даже гипотетического суждения об объективном бытии вещей — этой, по словам Маха, «жалкой уступки мировоззрению «простого человека»». Не тела вызывают ощущения, а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тела [207] — таков категорический вывод позитивизма конца XIX века (эмпириокритицизм).

Если мы не знаем и не можем знать о телах ничего, кроме ощущений, то эти ощущения, утверждает Милль, и должны составлять все, что мы можем разуметь под свойством тел [208]. Согласно Миллю, и качество, и количество, и отношения — все это свойства, поскольку они присущи, свойственны тому, что мы называем телом. Если качество, считает Милль, есть свойство, характеризующее *этот* именно предмет, то отношение есть такое свойство, основанием которого являются, по крайней мере, два предмета.

На примере отношения отец — сын Милль показывает, что оба названия в известном смысле соозначают одно и то же, именно факт генетической связи, только различными словами. Отношение есть, стало быть, явление, факт (ряд явлений), определяющие причастность к нему двух различных предметов. С другой стороны, причастность каждого из *этих* двух предметов *этому* факту следует рассматривать как свойство каждого из них. Отношение, таким образом, составляет как бы содержание каждого из соотносимых свойств, но обнаруживаемое по-разному. Милль совершенно справедливо отмечает, что природа отношения такова, что оно не может быть присуще только одной вещи, как это утверждала, например, старая метафизика своей концепцией вещи как абсолютного носителя присущих ей свойств и отношений. Свойства у Милля выступают как бы «полюсами», сторонами отношения, определяются и существуют только в рамках отношения. Можно сказать, что Милль (в отличие от других представителей позитивизма) почти подошел к пониманию отношения как противоречия; во всяком случае, у него можно найти ряд глубоких замечаний, касающихся отношений, например, «в чем вещи сходны — в том они и различествуют» и ряд других. Однако непонимание диалектической природы вещи и связанное с этим *отрицание* у последней *субстанциональной основы* толкают Милля и весь позитивизм в целом в другую крайность (крайность метафизического материализма, как известно, заключалась в абсолютизации индивидуальности вещи как субстанциональной в своей основе единицы, т. е. в понимании вещи только как сущности) — к абсолютизации отношения и относительности основанных на нем свойств. Не случайно Мах объявляет пробле-

[207] См.: Мах Э. Анализ ощущений..., с. 45.
[208] Милль Дж. Ст. Система логики, т. 1, с. 79.

му одной (единой) вещи со многими признаками мнимой философской проблемой [209]. В своей работе «Познание и заблуждение» он говорит о неправильности «противоположения явления и вещи», явно имея в виду именно такое отождествление «сущности» и «вещи» [210]. Ему вторит Петцольд, согласно которому признание субстанциональной природы вещей якобы удваивает мир: за изменчивостью вещей обнаруживается их постоянная неподвижная основа, субстанция. Это «удвоение» мира позитивизм ликвидирует тем, что сводит сущность (вещь) целиком к явлению. Лишенная субстанциональной основы вещь оказывается в конечном счете «растворенной» в свойствах-отношениях (в некотором ряду свойств-ощущений). В качестве примера естественнонаучной конкретизации этой философской установки позитивизма можно назвать концепцию энергетизма (В. Ф. Оствальд и др.), согласно которой материя — это концентрированная энергия [211].

С процессом физического «рассеивания материи» позитивизм связывал исчезновение и самого понятия материи, оценивая его как ложное, требуя его изгнания из языка науки, поскольку с ним в философию проникло обыденное сознание [212]. Теперь становится понятно, почему понятия вещи, тела оказываются, по выражению Маха, «мнимыми единицами», «вспомогательными элементами», необходимыми лишь для временной ориентировки и для определенных практических целей; они если и имеют смысл, то только как категории здравого смысла, обыденного сознания. При дальнейших же научных исследованиях от них необходимо отказаться как от недостаточных и несоответствующих делу [213]. Понятия «событие», «состояние», «факт» являются, по мнению позитивистов, более соответствующими предмету научного исследования.

Надо сказать, что для буржуазной философии XIX века вообще характерно негативное отношение к понятию «вещь». Как о философском предрассудке говорит она о том, что «все надо искать в любой вещи и любую вещь надо искать во всем и что все, в конце концов, сводится к одному» [214].

Позитивизм не обсуждает вопрос о генезисе вещей, свойств, объявляя саму постановку такой проблемы псевдонаучной, ограничиваясь механистической концепцией эволюции (Г. Спенсер). Согласно этой концепции новое не может возникнуть, поскольку, в сущности, все уже дано (задано) харак-

---

[209] Мах Э. Анализ ощущений..., с. 22.
[210] См.: Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909, стр. 19.
[211] См. критику этой концепции, в частности, в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (Полн. собр. соч., т. 18).
[212] См.: Мах Э. Познание и заблуждение, с. 18, 153.
[213] См.: Мах Э. Анализ ощущений..., с. 32—33.
[214] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 125.

тером, природой исходных элементарных, однородных частиц: «Если дан характер единиц, — утверждает Спенсер, — то характер агрегата, который они составляют, уже определен вперед»[215]. Поэтому задача науки, как это настоятельно подчеркивает позитивизм, заключается не в выявлении природы явлений, установлении их причин, а в установлении постоянных связей, зависимостей, имеющих место в наличном чувственно-данном материале. В соответствии с этой программой причинное отношение лишается своего генетического, порождающего характера, сводясь целиком к отношению обусловленности. Так, согласно Миллю, для каждого события существует какая-либо данная совокупность обстоятельств (условий) положительных и отрицательных, наступление которых всегда сопровождается этим явлением, как ее результатом или следствием. Отсюда, заключает он, следует, что причина есть сумма всех условий, положительных и отрицательных, взятых вместе[216]. Мах вообще отказывается от поиска каких-либо причин явлений, предлагая заменить понятие причины понятием функциональной зависимости явлений друг от друга или даже, уточняет он, зависимостью признаков явлений друг от друга[217]. В результате уделом научного познания оказывается *не объяснение, а описание* того, что выступает на поверхности явлений. «Резюмировать и логически классифицировать группу экспериментальных законов, не претендуя на объяснение их», такова, по мнению П. Дюгема, задача физики, не более, ибо всякая попытка объяснения вызывает вопросы о существовании материальной реальности, отличной от чувственных восприятий, о природе этой реальности, на которые, как он считает, наука не может дать ответа[218].

Позитивисты (Мах, Авенариус в особенности) обсуждают начатый еще Кантом и Фихте вопрос о «координации» объект—субъекта в процессе познания. Однако они совершенно упускают из виду, что объект-субъектное отношение имеет место лишь в рамках предметной деятельности человека и осознание вещи в качестве объекта ни в коей мере не есть «полагание», конституирование самой реальной вещи. Исчерпывающая критика основных положений позитивизма махистского толка дана в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

Для *прагматизма* (Ч. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи и др.), продолжающего линию Юма, и позитивизма в целом су-

---

[215] *Спенсер* Г. Социология как предмет изучения. Спб., 1896, с. 46.

[216] *Милль* Дж. Ст. Система логики, т. 1, с. 385.

[217] *Мах* Э. Анализ ощущений..., с. 89.

[218] *Дюгем* П. Физическая теория. Ее цель и строение. Спб., 1910, с. 9—12.

ществование мира объективно реальных вещей так же гипотетично; эту идею, если и можно принять, то лишь условно. Поэтому совсем не случайно прогматизм отказывается обсуждать вопрос о природе вещей; для него реальный мир это мир фактов, конституируемых человеком.

В самом деле, рассуждает Джемс, человек «высекает» мир, в котором он живет, из потока сознания. Поэтому «мой мир — это лишь один из миллионов иных миров, заложенных в хаосе ощущений, столь же реальных для тех, кто может извлечь их»[219]. Реальность, согласно Джемсу, представляет собой единство «конкретных фактов», абстрактных вещей и отношений между ними, познаваемых интуитивным путем[220]. Что же представляет собой факт, видно из следующего пояснения Джемса. «Нельзя допустить в качестве факта ничего... за исключением того, что может быть испытано в определенное время некоторым воспринимающим существом»[221]. Иными словами, факт — это устойчивая совокупность ощущений, и обладать фактическим существованием не означает ничего иного, как быть чувственно воспринимаемым.

Не удивительно, что мир Джемса оказывается плюралистичен: мир не есть единое целое, поскольку он множественен по самому характеру своего фактического представления всяким индивидуальным субъектом; вселенная как целое непостижима.

Выше уже не раз отмечалось, что отрицание субстанциональной природы мира (или недостаточно последовательное проведение этой точки зрения) приводит, как правило, к фактическому игнорированию субстанциональной природы вещей и вслед за этим — к отрицанию объективного бытия самих вещей. На примере развития субъективно-идеалистической линии в философии хорошо видно, как лишение вещей их объективно субстанциональной основы необходимо приводит к отрицанию субстанциональной природы и мира в целом (т. е. к отрицанию понятия движущейся материи), к объявлению подобных вопросов псевдонаучными, к требованию освободить ум от этих «метафизических предпосылок» и принять «простые непосредственные факты» (Дьюи).

Согласно Дьюи, познание имеет своим предметом не объективную действительность, а «научные объекты», которые оно создает и использует для творения нового опыта[222]. Иначе говоря, вещи существуют в качестве объектов только как «итог исследования», т. е. понятия и в этой своей форме и

[219] Цит. Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века. М., 1974, с. 66.

[220] Джемс В. Прагматизм. Спб., 1910, с. 130.

[221] Цит. Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 75.

[222] См.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 102.

контролируют, и ориентируют исследование. Неспособность понятия выполнять свои регулирующие функции означает необходимость отказаться от данного «научного объекта». Налицо явная подмена объекта исследования понятием об этом объекте.

Познавание всегда и везде неотделимо от познанного, утверждает Дьюи, они — аспекты-близнецы общего факта (чувственного опыта), взаимодействие между которыми носит органический характер [223]. Так, едок и пища не существуют отдельно от акта еды: именно акт еды создает и едока, и пищу в качестве двух аспектов этого общего факта—процесса поедания (пример Э. Мура). Дьюи здесь верно подчеркивает ту мысль, что данные стороны (полюсы) отношения существуют в качестве таковых лишь в рамках определенного взаимодействия (отношения)—в данном случае в отношении объект—субъект. Однако метафизический характер самого подхода к рассмотрению природы взаимодействия (отношения) приводит его к абсолютизации этого момента, к фактическому исключению сторон взаимодействия. В результате объект оказывается растворенным в отношениях, так сказать, в «чистых» отношениях как таковых, самих по себе, без того, что соотносится.

В феноменологии Гуссерля, оказавшей известное влияние на формирование экзистенциализма (а ранее — прагматизма), объектом изучения оказывается также «поток сознания» («поток переживаний»), ибо, по словам Гуссерля, «объекты существуют для нас, и суть только то, что они суть в качестве объектов реального или возможного сознания» [224]. Итак, если «всякое сознание есть сознание какой-либо вещи» [225], то, обращаясь к изучению такой «целостности», как поток переживаний, мы обращаемся к исследованию вещей.

Элементной структурной единицей потока переживаний является такая специфическая целостность, как феномен. Мир дан только через феномены сознания (и предметный, вещественный мир, и мир идей), и обращение к феноменам есть, согласно Гуссерлю, обращение к «самим вещам». Однако сам Гуссерль неизменно подчеркивал, что его «феномен» не есть феномен в кантовском смысле, ибо он не имеет вещи в себе, представляя скорее то, что прямо себя обнаруживает благо-

---

[223] См.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 103.

[224] Гуссерль. Картезианские размышления. — Цит. Стрельцова Г. Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. М., 1974, с. 16.

[225] Гуссерль. Там же.

даря акту сознания [226]. «Сам мир» оказывается феноменом мира, «продуктом развертывания моей субъективности, которую я нигде и никак не могу перешагнуть» [227].

Экзистенциализм продолжает линию феноменологии Гуссерля в том плане, что для него мир так же существует лишь в виде объекта мысли. Основной тезис феноменологии: организованному предмету требуется организованный субъект. Первый заставляет видеть материальный субстрат, соответствующий тому, что подсказывает второй (т. е. субъект) [228]. Таким образом, по мнению экзистенциалистов, снимается противоположность идеализма и материализма, ибо в одно и то же время утверждается суверенность сознания и реальное наличие мира, каким он нам дан непосредственно [229], в «тотальности» (целостности) сознания и реальности, осуществляемой в «ecsistencie».

Существование (ecsistencie) — вот та первичная, непосредственно переживаемая реальность, которая, согласно Сартру, Мерло-Понти и др., является более очевидной, чем бытие объективного мира.

Экзистенциалисты формально не отрицают объективного бытия природы (бытие «в-себе»). Однако этот существующий для сознания сам по себе мир — бытие «в-себе», или так называемое «трансфеноменальное бытие», есть, согласно Сартру, мир хаоса и инертности, в нем нет ни внутренней закономерности, ни активности, ни динамизма [230]; не обладая никакой способностью к самодвижению, бытие «в-себе» оказывается совершенно абстрактным, неопределенным бытием. Субстанциональной природой обладает только человеческая реальность, рассматриваемая как сознание, как cogito — бытие «для-себя». Только через бытие «для-себя», через творческую мощь человека бытие «в-себе» получает качественную определенность; именно присутствие человека вызывает вещи из их бессознательности, наделяет их красками и запахами. Так, согласно Сартру, только попав в сферу сознания, необработанная материя, скажем данной горы (которая просто «есть»), индивидуализируется (с того момента, как альпинист ее «проецирует»), включается в различные отношения [231]. Ту же мысль проводят М. Мерло-Понти («...именно Я создаю

[226] См.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968, с. 53.

[227] См.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии, с. 83.

[228] См.: Латтр А. Д. Вселенная восприятия и ее измерения у Мориса Мерло-Понти. — «Общественные науки за рубежом». 1975, № 3, с. 36—37.

[229] Beauvoir S. de. La force de lâge Paris, 1960, p. 141.

[230] См.: Сахарова Т. А. От философии существования к структурализму. М., 1974, с. 36.

[231] См.: Сахарова Т. А. От философии существования к структурализму, с. 64.

бытие для-себя...») и Хайдеггер, утверждая, что вещи становятся объектом экзистенциального понимания лишь в меру участия их в «моих экзистенциальных возможностях», но не согласно «их собственной мере» [232]. Без сознания вещи абсурдны, а без вещей сознание ничто, утверждают экзистенциалисты; только их отношение дает миру единство.

Хорошо видно, что материальный мир, природа лишаются у экзистенциалистов своей объективной определенности и закономерности; однако почему, в силу каких причин это бытие «в-себе» — мир инертных и абсурдных вещей есть, хотя и бессмысленный, но все-таки мир вещей, так и остается загадкой. Трансформируя объективный мир в мир объектов, конституируемых творческой мощью человеческого cogito, рассматривая последнее как «истинную реальность», экзистенциализм утверждает мысль, будто необходимость специального философского рассмотрения «вещного» статуса бытия реального мира как бы отпадает сама собой.

Каковы же структурные элементы существования? Ими, как и в феноменологии Гуссерля, оказываются феномены. Согласно Сартру, феномены — это бытие «само себя в себе показывающее», непосредственная «очевидность», «абсолютное бытие, так как обнаруживает себя таким, каково оно есть» [233]. Феномен относителен по отношению к субъекту, но абсолютен в себе. Он, естественно, не раскрывает бытия, его объективных свойств и отношений, поскольку оно без сознания неопределенно. Феномен раскрывает лишь себя в качестве феномена. Отсюда, хотя феномен есть являющееся бытие, он не то же, что явление в традиционном смысле этого слова, предполагающем стоящую за ним некую сущность.

Экзистенциальная философия сводит все существующее к ряду таких феноменов, заменяя, по словам самого Сартра, «реальность вещи объективностью феномена, которую она обосновывает ссылкой на бесконечный ряд феноменов», не существующих... помимо сознания [234].

Революция в физике на рубеже XIX—XX вв. обусловила дальнейшую эволюцию позитивизма, выдвинув на первый план проблемы языка науки (логический атомизм, логический позитивизм). Характерный для позитивизма XIX века анализ ощущений, чувственно данных элементов мира уступает место анализу форм логического преобразования чувственно данного материала опыта. Неопозитивизм продолжает «изгнание постоянных вещей», опираясь на отождествле-

---

[232] См.: Стрельцова Г. Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики, с. 27.

[233] См.: Сахарова Т. А. От философии существования к структурализму, с. 33.

[234] Sartre J.-P. L'être et le néaut, Paris, 1943, p. 13.

ние «чувственно-данного» с вещью, метафизически противопоставляя сущность вещи и ее существование. «Не следует без необходимости умножать сущности», — убеждает Б. Рассел. А такое умножение, считает он, явно имеет место, если за чувственно-данным явлением мыслить существование еще некоей «вещи самой в себе». Поэтому «экономнее» всего выяснить, «какие сущности с несомненностью приняты и высказать все остальное в терминах этих сущностей» [235].

Единственное, существование чего несомненно, это, утверждает Рассел, прежде всего факты чувств, т. е. наши собственные чувственные данные, которые следует рассматривать как чувственную данность, «аспект» какой-либо вещи. Тогда «вещь» может быть определена как некоторый ряд «аспектов», она суть «вся совокупность чувственных данных, образующих ряд» [236], и единственное, что мы можем знать определенно — это факты о способах соотнесения чувственных данных. По словам самого Рассела, выдвигаемая им концепция может быть названа «логическим атомизмом или абсолютным плюрализмом, ибо она утверждает, что имеется много отдельных вещей и отрицает некоторое единство, составленное из этих вещей» [237]. Хорошо видно, как игнорирование субстанциональной природы вещей необходимо приводит Б. Рассела и других неопозитивистов к отрицанию субстанционального единства и самого мира.

Для Л. Витгенштейна мир есть так же совокупность независимых друг от друга фактов, а не вещей. Вещь, объект есть нечто простое, постоянное, существующее. Конфигурация же объектов — нечто изменяющееся, неустойчивое. Конфигурацией (т. е. определенным соотношением) объектов образуются свойства. Конфигурация объектов образует атомарный факт. Совокупность всех существующих атомарных фактов определяет также, какие атомарные факты не существуют. Поэтому существование или несуществование атомарных фактов есть, согласно Витгенштейну, действительность; взятая в своей совокупности действительность есть мир [238]. Атомарные факты независимы друг от друга, и мир, стало быть, плюралистичен: он есть совокупность независимых, не связанных друг с другом атомарных фактов.

Мы создаем для себя, говорит Витгенштейн образы фактов. Образ есть модель действительности, изображающая факты в логическом пространстве. Объектам соответствуют в образе элементы этого образа. То, что элементы образа соеди-

[235] См.: Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968, с. 108.

[236] См.: Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия, с. 106.

[237] Rassel B. Mysticism and Logig, L., 1968, p. 11.

[238] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 33—34.

няются друг с другом определенным способом показывает, что так же соединяются друг с другом и вещи (объекты). Логический образ факта есть мысль, и высказывание о факте есть, таким образом, модель действительности, как мы ее себе мыслим [239].

Вещь у Витгенштейна есть то, что в классической философии понималось как сущность. Очевидно, именно поэтому каждый объект (вещь) «содержит возможность всех положений вещей», «все возможности его вхождения в атомарные факты» [240]. Объект (вещь) есть субстанциональная основа факта. В этом смысле «объекты образуют субстанцию мира». Но субстанция, замечает Витгенштейн, есть то, что существует независимо от того, что имеет место. Поэтому субстанция мира может определять только форму (т. е. возможную структуру факта), а не материальные свойства [241]. Иначе говоря, свойства есть нечто только внешнее вещи (сущности) и никак не следуют из ее природы.

Согласно Витгенштейну, понятия «вещь», «свойство», «отношение», «факт» представляют собой в высшей степени формальные понятия. Сами по себе, считает он, эти понятия ничего не отображают, указывая лишь места, на которых в атомарных предложениях могут стоять реальные термины. Эти понятия служат лишь логическим каркасом для высказываний о мире. Акцентируя внимание на структуре мира, логические атомисты пытаются обойти вопрос о его природе.

Р. Карнап (логический позитивизм) так же считает, что «существование и реальность приписываются только тому, что непосредственно дано в сознании, прошло через чувственный опыт» [242]. Простейший вид объектов, с которым мы имеем дело в повседневном языке, — это пространственно-упорядоченная система наблюдаемых вещей и событий. «Вещь» для Карнапа это «чувственно-данное», «феноменальный объект» [243]. Однако мир вещей отнюдь не является первичным. Первичным является язык. И потому принять мир вещей значит лишь принять определенную, в данном случае, «вещную» форму языка [244]. Каждый человек волен выбирать такой язык, какой ему нравится. Правда, все мы пользуемся «вещным» языком, который, признает Карнап, работает «весьма эффективно для большинства целей повседневной жизни». Это факт нашего

---

[239] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, с. 45.
[240] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, с. 32.
[241] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, с. 34.
[242] Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959, с. 318.
[243] Карнап Р. Значение и необходимость, с. 301.
[244] Карнап Р. Значение и необходимость, с. 301.

опыта. Но эффективность языка вещей не есть еще свидетельство реальности мира вещей, считает Карнап. «Вместо этого,— говорит он,— мы скорее сказали бы: «Этот факт делает целесообразным принятие языка вещей» [245]. Не более. Признавая реальное (в указанном выше смысле) существование конкретных свойств и отношений конкретных вещей, Карнап отрицает наличие какого-либо объективного содержания за всеобщими понятиями «свойство», «отношение», «вещь», образующими, по его собственному признанию, каркас логической структуры языка. Метафизически разрывая единичное, особенное и всеобщее в бытии вещи, он отождествляет вопрос о реальности свойств, отношений (вопрос об объективном содержании этих понятий как всеобщих определений материального бытия) с вопросом о реальном существовании самих общих понятий (универсалий), как он был поставлен в свое время Платоном и средневековыми схоластами.

Неопозитивисты считают, что нельзя дать ответа на «метафизический» вопрос о природе материальных объектов; единственный способ рассмотрения мира — это рассмотрение его как «логической конструкции» из «чувственных данных», «чувственного содержания» и т. п. Продолжая «линию Карнапа», современный английский позитивист Айер также считает, что воспринимаем мы материальные объекты или «чувственное данное» — это вопрос языка, а не факта. Критерий, по которому определяется, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспринимаем ее [246]. Люди почему-то предпочитают «язык материальных вещей». Однако, заключает Айер, явно повторяя Беркли, можно мыслить как ученые, а говорить как толпа.

Из сказанного выше видно, что острие неприятия буржуазной философией концепции мира как мира материальных вещей направлено против метафизического (недиалектического) понимания природы самих вещей. Действительно, в современном естествознании, которое, по словам В. И. Ленина, «рожает диалектический материализм», все более и более утверждается идея развития, понимание процессуального характера бытия мира. Эту ситуацию, складывающуюся в науке, не может в известной степени не отражать и современная буржуазная философия. Однако непонимание диалектической природы вещей, отрицание объективности их бытия заставляет современных буржуазных философов «изгонять» из науки вместе с метафизическими взглядами на вещь и сами вещи.

---

[245] Карнап Р. Значение и необходимость, с. 302.

[246] См.: Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века, с. 220.

Так, по мнению П. У. Бриджмена (операционализм), современная физика порывает с вещной картиной мира, так как в микромире якобы теряет свой смысл и значение понятие вещи, с присущими ей стабильностью и единичностью. Объекты микромира суть процессы. Поэтому, считает Бриджмен, «лучше подвергать анализу в понятиях действия и событий, чем в понятиях объектов или сущностей» [247]. Абсурдность абсолютной релятивизации объекта познания настолько очевидна, что вызывает возражение даже со стороны представителей самого неопозитивизма. Так, Маргенау на страницах того же самого журнала «Scientific Monthly», где Бриджмен выступил со своей статьей, резонно возражает, что если можно без понятия вещи определить заряд, массу и спин электрона, то едва ли без него (понятия вещи) и других субстанциональных понятий можно определить, что такое сам электрон [248]. Тем не менее тенденция сведения вещи к отношениям, обнаружившая себя еще в классический период развития позитивизма, несомненно, существует и в современной буржуазной философии. Единство уже не есть единство объекта, заявляет Ш. Серрюс. Оно становится единством отношения. Новейшая наука притязает на постижение не сущности вещи, но лишь их закономерности [249].

В русле позитивистских идей находятся и различные школы так называемого «реалистического» течения современной буржуазной философии (неореализм, критический реализм и т. п.), которые в ряде отношений корнями уходят к Юму, вырастают из махизма и зачастую переходят в неопозитивизм [250]. По мнению американского неореалиста Э. Б. Холта, «факт состоит в том, что и дух, и физические объекты «реальны» и состоят из одной и той же субстанции — нейтрального материала» [251]. Все отличия «нейтрального материала» неореалистов от «нейтральных элементов» Маха в том, что таковыми (помимо ощущений) признаются также и логические константы. Вещи, согласно Холту, есть комплексы таких нейтральных элементов.

В предисловии к сборнику статей «Новый реалист», содержащему программные положения этого течения, говорится, что неореализм «представляет полноценный онтологический статус вещам мысли, как и вещам чувства, логическим сущ-

---

[247] Remarks on the present state of operationalism. «Scientific Monthly", 1954, V. 79, p. 224.

[248] См.: Быховский Б. Э. Наука и здравый смысл. — «Философские науки», 1958, № 3.

[249] Серрюс Ш. Опыт исследования значения логики. М., 1948, с. 186.

[250] См.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века; Он же. Английская буржуазная философия 20 века.

[251] Цит.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 152.

ностям, как и физическим, или идеально существующему, как и существующему реально»[252]. Явно противореча своему «нейтральному монизму», неореалисты провозглашают основным принципом своей онтологии — плюрализм, связывая его с так называемой теорией внешних отношений и разделением сущего на несколько типов существования (физическое, психологическое, идеальное). Неореализму чуждо понимание диалектики внешнего и внутреннего, существенного и несущественного в бытии вещи. Хотя некоторые из них, как отмечает А. С. Богомолов, и принимают существование «внутренних» отношений, от которых зависят сами члены отношения, но эта зависимость понимается как чисто логическая. Абсолютизация внешнего характера отношений используется неореалистами для отрицания единства мира, обоснования его плюралистической природы. Так, Сполдинг, критикуя «реальности, лежащие в основе отношений», утверждает, что два соотносящихся члена вовсе не обязательно должны объединяться чем-то третьим, «субстанцией», лежащей в их основе. Нет «субстанции» отношения, заключает он, есть лишь члены отношения и само отношение между ними[253]. Поскольку отношение имеет только внешний характер, заявляет Холт, нельзя, исходя только из того, что вещи связаны некоторым отношением, делать вывод о зависимости одной вещи от другой. Говоря об отношениях, неореалисты имеют в виду прежде всего (и только) отношения логические (в частности, те, которые используются в процессе анализа).

Динамизм развития современной общественной жизни, самой науки делает все более очевидной несостоятельность механистических концепций эволюции вещей, сведения их к составляющим свойствам-отношениям. Это, конечно, не могло не найти известного отражения в современной буржуазной философской мысли. В этой связи определенный интерес представляют организмическая концепция Вселенной А. Уайтхеда и теория «эмерджентной эволюции» К. Л. Моргана.

Уайтхед является, по-видимому, одним из первых в буржуазной философии XX века, кто подметил общую всем фрагментам материального мира и мира в целом черту — системный характер их организации. Экстраполируя свойственные биологическим организмам структурность, связность, динамизм их организации на весь реальный мир, он представил последний как организм. Организм понимается Уайтхедом как процесс органического синтеза, как «сращение» многого в единое, в результате чего возникает нечто новое, не сводимое

---

[252] Цит.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 153.

[253] См.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 154.

к его исходным элементам [254]. К такому же выводу приходит и Морган: новое качество вещи не сводимо к исходным элементам [255]. Однако ни Уайтхед, ни Морган не в состоянии объяснить этот парадокс возникновения нового качества, удовлетворяясь, как и многие другие, «сказав, что это (возникновение нового. — *А. Р.*) есть дело божества» (С. Александер) [256].

По существу, на уровне обычной констатации и описания (а не объяснения) целостного характера структурированных объектов познания находится и так называемый структурализм, ставший в последнее десятилетие одним из самых модных направлений буржуазного научно-философского мышления. Исходя, согласно Ж. Пуйону [257], из двух идей: целостности и взаимозависимости, структурализм берет в качестве центрального понятия, выражающего суть его подхода к объекту познания, понятие структуры; последняя рассматривается как инвариантная характеристика системного объекта.

Что же конкретно понимается под структурой, в чем суть структурного подхода? Характеризуя структурализм, один из его основателей К. Леви-Стросс отмечает, что «здесь принимают во внимание прежде всего отношения» [258]. И действительно, структура понимается как система (совокупность) отношений. «То, что нас глубоко пронизывает, — подчеркивает М. Фуко, — что было до нас и что нас поддерживает во времени и пространстве, так это система... т. е. совокупность отношений, независимых от элементов ее» [259]. Хорошо видно, что при таком понимании структуры элементы, образующие данный объект как систему, фактически элиминируются из рассмотрения, и объект (вещь) вновь оказывается сведен к одним «чистым» отношениям.

Изгоняя вещи из языка науки, растворяя их в отношениях, структурализм как течение научно-философского мышления остается в плену позитивистских идей. Не случайно, Ж. П. Сартр, характеризуя «структурализм в том виде, как его понимает и принимает Леви-Стросс», отмечает: «Мы возвращаемся к позитивизму. Только это больше не позитивизм фактов, а позитивизм знаков» [260]. Структурализм выступает

---

[254] См.: Богомолов А. С. Буржуазная философия США 20 века, с. 166.

[255] См.: Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века, с. 151.

[256] См.: Богомолов А. С. Английская буржуазная философия 20 века, с. 155.

[257] Ponillon I. Presentation: un essai de definition. — „Les temps modernes", P., 1966, p. 774.

[258] См.: Сенокосов Ю. П. Дискуссия о структурализме во Франции. — «Вопросы философии», 1968, № 5.

[259] Foucault M. Entreitien, „La guinzaine littéraire, 1966, 15 mai. — См. Сенокосов Ю. П. Дискуссия о структурализме во Франции. — «Вопросы философии», 1968, № 5.

[260] Sartre I.-P. — „Sartre répond. — L'Arc". 1966, № 30, p. 94.

своеобразной общенаучной конкретизацией отмеченной выше тенденции различных философских течений и школ позитивистского толка, заключающейся в стремлении изгнать из науки язык вещей, заменить вещи как объекты познания «фактами», феноменами, всякого рода нейтральными элементами (в конкретно-научном варианте — событиями, состояниями, структурой). Влияние позитивизма сказывается и в фактическом отрицании структуралистами объективного статуса структуры объектов познания. Так, согласно Ж. Пиаже, носителем структур может быть только субъект. Субъект не имеет структур до их конструирования (построения), и его, таким образом, следует характеризовать как «составляющий центр функционирования» [261]. И хотя, как в данном случае у Пиаже, речь идет о логических (операциональных) структурах, абсолютизация момента произвола в конструировании, полагании субъектом структуры объекта лишает последнюю объективных оснований.

Сейчас, по-видимому, можно уже говорить о том, что как самостоятельное течение современной буржуазной философии позитивизм изжил себя. Но, как мы видим, дух позитивизма жив. И формула «Позитивизм умер. Да здравствует позитивизм!» — довольно точно выражает действительное влияние позитивистских идей [262]. Это влияние обнаруживается прежде всего в традиционном для современной буржуазной философии уходе от обсуждения «метафизических вопросов» вроде вопроса о субстанциональной природе мира как мира вещей, объявлении их ненаучными, «псевдовопросами» и т. п.

Не находит своего адекватного решения рассматриваемая нами проблема и в неотомизме. Хотя неотомизм и не является простым копированием философии средневекового схоласта Ф. Аквинского, несомненно, он «возникает и обособляется на ее основах» [263]. По словам Ж. Марешаля, «христианская философия» колеблется между Платоном, который указывает пальцем на небо, и Аристотелем, который показывает на землю, между философией интуиции и «философией абстракции» [264].

Неотомисты допускают существование материальной действительности, организованной как мир вещей, независимый от человеческого духа, который познает его. В этой связи они критикуют «линию» субъективного идеализма, который отрицает очевидность внешних вещей и даже привлекает (Беркли-Юм) бога для производства «чувственных явлений» в нашем

[261] Piaget I. Le structuralisme. Paris, Presses universitaires de France, 1968, pp. 59—60.

[262] См.: Нарский И. С. Философский позитивизм в современных условиях. — «Философские науки», 1973, № 1.

[263] См.: Радев Р. Критика неотомизма. М., 1975, с. 144.

[264] Maréchal I. Mélanges, t. I, Bruxelles — Paris, 1950, p.126.

сознании. Однако объективность материального мира признается лишь по отношению к человеку и его сознанию, а не безотносительно к чему бы то ни было, какому-либо сознанию вообще, ибо вне и независимо от этой реальности дано божественное бытие, которое одновременно является трансцендентным и имманентным всему и в этом своем качестве определено как источник и основа «всего существующего»[265]. Не случайно острие неотомистской критики оказывается направленным прежде всего против материалистического понимания субстанции.

Неотомизм онтологизирует формально-логическое различие между сущностью и существованием. Единство сущности и существования в вещах оказывается чисто формальным: в реальных вещах сущность и существование «объединены»; только в боге обладают они подлинным единством (тождеством). И все это делается ради исходного тезиса о «божественном бытии», так как только в случае рассмотрения субстанции вещей как некоей трансцендентной по отношению к самим вещам сущности сущность и существсвование не совпадают онтологически в реальном бытии вещей.

Существование в его чувственной данности субъекту познания есть, согласно неотомизму, явление, обнаруживающее «вещь в себе». Поэтому, утверждают неотомисты, явление — это познаваемая вещь, а вещь как познаваемое — явление. В самом деле, если сущность—это «то, из-за чего вещь е с т ь», то «есть» — стало быть явление, то, что мы знаем о существовании сущности, иными словами, познаваемая вещь. Соотносятся сущность и существование между собой как целое и часть[266].

Существование чувственных вещей — конкретного и эмпирического, иными словами, явлений представляет собой, по мнению неотомистов, случайное звено в ряду существования — мир случайных, необратимых единичных явлений («мир существования»). Законы же, «необходимые отношения» существуют, как заявляет Маритен, лишь в мире знаний[267].

Из рассуждений неотомистов о соотношении «вещи» и «явления» выясняется, что явление (чувственная данность вещи субъекту познания) — это и есть чувственная вещь, существование которой случайно и единично, а истинная вещь (вещь в себе) — сущность (бытие). Хорошо видно, как неотомистское сопоставление вещи и явления, вытекающее из метафизического разрыва сущности и существования, приводит к фактическому отождествлению вещи и сущности, пониманию вещи как некоей абсолютно неизменной (у неотомистов к тому

---

[265] См.: Радев Р. Критика неотомизма, с. 157.

[266] Tonguédec I. de, Critique de la connaissance, Paris, 1929, p. 30.

[267] Maritain I. Distinguer pour unir on les degrés du savoir, Paris, 1946, p. 265.

же еще и духовной по своей природе) субстанции. Как было показано выше, такое понимание вещи, связанное с отождествлением ее с сущностью, в известном смысле являлось характерным и для метафизического материализма, представившего реальный мир как многообразие вещей и явлений.

Согласно неотомизму познание вещи не означает создание, продуцирование субъектом объекта познания, «вещи», как это утверждает субъективный идеализм. Вещь как объект познания является, «представляется» субъекту, а не производится. Однако, утверждая, что познание есть соответствие мысли с реальностью, с тем, что существует независимо от субъекта, неотомисты понимают процесс познания как своеобразную «ассимиляцию» (посредством так называемого «интенциального состояния») объекта субъектом, а не как процесс активного отражения.

Неотомизм, как и философское учение Гегеля, представляет собой систему объективного идеализма. Но подход к решению проблемы вещи в неотомистской философии существенно отличается от гегелевского: метафизика (в смысле антидиалектики) — вот что прежде всего и в наибольшей мере отличает неотомизм от философской концепции мира вещей Гегеля. Противоположности, о которых неотомисты говорят при объяснении сущности бытия и познания, лишены жизни, динамизма; отношения между ними являются чисто внешними, переходы между ними исключены [268]. И это понятно, ибо учение неотомизма о движении, необходимо предполагающем внешний источник (бога), целиком метафизично.

Из проведенного в этой главе рассмотрения видно, как в борьбе с метафизическим материализмом, в частности с его пониманием вещи как некоего абсолютно постоянного, неизменного в своей основе материального бытия, буржуазные философы либо скатываются к отрицанию объективной реальности самих вещей, их свойств и отношений, к объявлению вещной структуры материального мира простой условностью, определяемой лишь «логической необходимостью», соображениями «плодотворности и простоты употребления языка вещей», либо вынуждены обратиться к «божественному бытию», демонстрируя невозможность дать научное решение проблемы с позиций идеализма и метафизики.

* * *

Итак, рассмотрение фактического функционирования категорий вещь, свойство, отношение в познании позволяет заключить, что речь идет, по сути дела, о системе категорий, центральное положение и ведущую роль в которой занимает понятие «вещь».

---

[268] См.: Радев Р. Критика неотомизма, с. 160.

Материалистическая традиция в понимании природы вещей, их свойств и отношений связана прежде всего с признанием объективного характера их бытия. Диалектическая традиция связана с выявлением противоречивой природы вещей, с субстанциональным подходом, позволившим от понимания субстанциональной природы мира в целом (материи) перейти к пониманию субстанциональной природы бытия всякой отдельной вещи.

Противоречивый характер бытия вещи обнаруживается прежде всего в факте ее существования как единства многообразного, что позволяет понять бытие вещи как процесс и предопределяет необходимость его теоретического отображения системой понятий вещь — свойство — отношение. Наиболее полно в домарксистской философии диалектический подход к проблеме вещь, свойство, отношение был развит Гегелем. Однако идеалистический характер его диалектики не позволил ему с последовательных научных позиций осуществить этот подход.

Невозможность решения проблемы «вещной» организации материального мира с позиций идеализма и метафизики демонстрирует современная буржуазная философская мысль.

Все это ставит в качестве настоятельной задачи научный анализ проблемы с позиций философии диалектического материализма.

РАЗДЕЛ 2

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ В МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Диалектика... берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении.

Ф. Энгельс

Рассмотрение материала первого раздела позволило описать фактический категориальный статус понятий вещь, свойство, отношение, выявить материалистические традиции и элементы диалектики в понимании отображаемой ими реальности. Теперь задача заключается в том, чтобы с позиций диалектического материализма рассмотреть содержание этих понятий как определений объективного бытия, на этой основе выявить их функции и роль в процессе познания и сделать доказательным сам вывод о их категориальном статусе.

Вещь, свойство, отношение

1. Понятие вещи. Выше было показано, что понятия вещи, свойства, отношения позволяют отобразить мир как бесконечное многообразие материальных реальностей в их возникновении, пребывании, изменении и гибели. Эти понятия, как мы видели, формируются в истории познания именно как система понятий при центральном, лидирующем положении категории «вещь». Только вещи обладают самостоятельным бытием. Вместе с тем вне и помимо свойств и отношений, которые образуют и выделяют вещь как определенное существование (сущее), вещи нет, как нет и самих свойств и отношений вне и помимо вещей.

Еще Демокрит высказал мысль, что именно движение делит мир на совокупность вещей. Диалектический материализм исходит из признания объективного характера движущейся материи, противоречивая природа которой выступает, по словам Ф. Энгельса[1], как коренное условие и предпосылка ее дифференцированности, существования в виде бесконечно многообразного мира определенных материальных реальностей — вещей.

[1] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 519, 561.

Подчеркивая объективный характер вещного бытия материального мира, В. И. Ленин писал: «Вещи, среда, мир существуют независимо от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще»[2]. Вместе с тем именно в своей практической деятельности, обладающей «достоинством непосредственной деятельности»[3], человек сталкивается с реальным миром как миром материальных вещей, объективность которых становится, таким образом, эмпирически достоверным фактом.

Все, что существует в своей различенности от другого сущего, есть вещь. Иными словами, вещь есть *определенная реальность*, или *нечто*. В самом деле, нечто значит не то, что другое[4], отличенное от другого и в этом смысле определенное. Это определение вещи является, конечно, предельно абстрактным, но процесс познания действительно начинается с первоначального выделения вещей как нечто, т. е. определенной материальной реальности. «Сначала, — отмечал В. И. Ленин, — мелькают впечатления, затем выделяется *нечто*»[5]. Последующее рассмотрение диалектики бытия вещи позволит конкретизировать это понимание. Сейчас же важно подчеркнуть, что уже в этом понятии вещи заключено противоречие отражаемого им бытия: нечто — это то, что уже *есть* (существует), но в такой же мере его еще нет, ибо оно конкретно не определено. Но как то, что уже *есть*, нечто есть уже некое определенное существование, отличающееся в этой своей определенности от другого нечто (иного). Только благодаря соотношению с *другим* нечто есть то, что оно есть, т. е. обладает существованием и определенностью, выделенностью, различенностью от другого нечто. Определенность других нечто также, очевидно, существует для него только благодаря его соотношению с ними и, стало быть, все существует лишь в отношении к чему-нибудь.

В этой определенности, отличенности от другого нечто выступает как некая нераздельная в своей индивидуальности цельность, одним словом, *единица*, исключающая своим существованием все другое (см. раздел 1). Как данное определенное бытие нечто относительно устойчиво в своей индивидуальности, ибо обладать определенностью можно, только сохраняя ее. С другой стороны, нечто не существует в исключительности какого-то отношения с *одним* другим; напротив, оно существует как многообразие своих определений, получаемых в отношениях с иными нечто. В этих отношениях с *другими* нечто, по словам Гегеля, ограничивает

---

[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 65.
[3] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 195.
[4] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.
[5] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

своей определенностью иное и, таким образом, само становится ограниченным; и то, что нечто есть как единица, исключающая своим бытием другое, оно есть благодаря этой своей границе. Как нераздельность (цельность) многообразия своих определений, обретаемых в соотношении с иным, вещь и есть единица, исключающая своим индивидуальным существованием все иное.

Итак, всякая определенная материальная реальность, существующая как нераздельность (цельность) многообразного, есть вещь. Вещью, стало быть, будет любой фрагмент материального мира, начиная от элементарной частицы и кончая звездной ассоциацией, метагалактикой или какой-либо другой еще более глобальной формой организации материального мира.

2. Взаимодействие, связь, отношение. «Когда мы, — писал Ф. Энгельс, — подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества или нашу собственную духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает» [6]. В том обстоятельстве, что материальные вещи «находятся во взаимной связи, — подчеркивал он, — уже заключено то, что они воздействуют друг на друга, и это их взаимное воздействие друг на друга и есть именно движение» [7]. Движение есть способ существования мира материальных вещей, и о «телах вне движения, вне всякого отношения к другим телам ничего нельзя сказать» [8].

Хорошо видно, что для Ф. Энгельса понятия связи, взаимодействия и отношения суть понятия, отображающие один и тот же объект — процесс материального движения. Имея это в виду, В. И. Ленин также подчеркивал: «Отношения каждой вещи (явления etc.) не только многоразличны, но всеобщи, универсальны. Каждая вещь (явление, процесс etc.) связана с каждой» [9].

В 1 разделе было показано, что понятие «отношение» не получило в истории познания своей однозначной интерпретации; следует признать, что это — наименее разработанная категория в системе понятий вещь—свойство—отношение. Если в философских системах Аристотеля, французских материалистов, Гегеля понятие «отношение» функционирует как категория, отображающая многообразные формы материального движения и процесса познания мира, то в философии Нового

---

[6] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20.
[7] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 392.
[8] Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма. М., 1948, с. 283.
[9] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 203.

времени, в различных направлениях современной буржуазной философии оно, как правило, рассматривается лишь как категория познания, обозначающая логическую операцию сравнения.

К. Маркс в «Капитале», Ф. Энгельс в своих сочинениях по диалектике природы всюду употребляют понятие «отношение», когда речь идет о материальном движении, взаимодействии, реальной связи в смысле материального отношения, всячески подчеркивая мысль, что материальная вещь вне отношений и до отношений не существует; за понятием «отношение» совершенно четко устанавливается статус категории, отображающей не только отношения между понятиями (логические отношения), но и материальное движение.

Понятия связи, взаимодействия, отношения образуют группу, которую условно можно было бы назвать группой категорий движения: будучи понятиями разного уровня абстракции, эти категории отображают материальное движение с разных сторон. Таков, очевидно, смысл приведенных выше высказываний Ф. Энгельса. Следует, однако, сказать, что в имеющейся по данному вопросу философской литературе нет единой точки зрения.

Так, в работах В. П. Тугаринова, несомненно стимулировавших в свое время интерес к философскому исследованию категории отношения, высказывалась мысль, что сначала существуют вещи, а потом уж их отношения [10]. Совершенно очевидно, что такое утверждение, если и правомерно, то лишь с точки зрения направления процесса познания вещей; только в этом случае объективное существование вещей необходимо предшествует их логическому рассмотрению, и отношение тогда действительно есть логическая связь, в которую мышление ставит или которую мышление находит между данными вещами. Но действительность вещи, как увидим далее, есть диалектическое единство реальных свойств и отношений, в которых она суть и обнаруживает свое существование, и потому такое понимание отношения (лишь как категории логического рассмотрения) является явно ограниченным.

В других работах отношение рассматривается как взаимосвязь между вещами [11], как одна из форм связи предметов или, напротив, связь рассматривается как сторона, момент отношения [12], наконец, как частный случай отношения [13]. Суще-

---

[10] См.: Тугаринов В. П. О категориях предмета, свойства и отношения. — «Вестник ЛГУ», 1956, вып. 3, № 17.

[11] Горский Д. П. Отношения, их логические свойства и их значение в логике. — «Ученые записки МГУ», 1954, вып. 169, с. 127—131.

[12] Новинский И. И. Понятие связи в марксистской философии. М., 1961.

[13] Уемов А. И. Видношения І зв'язок.— «Философьска думка». 1969, № 3.

ствует мнение, что материальные отношения не обязательно носят характер взаимодействия (т. е. связаны с затратой энергии и вещества) [14] и, напротив, якобы существуют отношения, носящие характер взаимодействия (например, отношения обусловленности), но не являющиеся при этом материальными [15]. Совершенно ясно, что обилие столь различных, порой исключающих друг друга, точек зрения затрудняет исследование многих философских проблем современного научного знания.

Представляется целесообразным начать рассмотрение соотношения этих понятий с анализа категории «отношение», хотя последняя, по нашему мнению, и является наиболее абстрактной в ряду понятий, отображающих материальное движение.

По-видимому, бесспорен тот факт, что понятие отношения появляется первоначально для обозначения логической операции сравнения предметов познания — установления их различия и сходства, равенства и неравенства. В этом смысле отношение обозначало собой о т н е с е н н о с т ь одного к другому и в известной мере выражало активность гносеологической позиции субъекта познания. Вместе с тем уже Аристотель прекрасно понял всеобщий характер этого понятия, которое у него (см. раздел 1) служит для отображения реально соотносящихся, т. е. воздействующих друг на друга вещей [16]. Согласно Аристотелю, понятием отношения охватывается все многообразие известных форм движения (возникновение и уничтожение, изменение по качеству, перемещение в пространстве, уменьшение и увеличение и др.).

О т н о ш е н и е означает, что в нем есть д в е с т о р о н ы, которые относятся друг к другу, поэтому отношение одной вещи к другой есть, очевидно, отношение о б е и х вещей. В отношении участвуют, по крайней мере, две р а з л и ч н ы е вещи. Но еще древнегреческие философы заметили, что различие и есть бытие одного и того же, но в качестве другого; о последнем, таким образом, всегда говорится в противоположность тому, что говорится о тождественном. Иными словами, отношение устанавливается между р а з л и ч н ы м и вещами по т о ж д е с т в е н н о м у для них признаку, причем соотносимые стороны различны и тождественны в о д н о м и т о м ж е о т н о ш е н и и. Отсюда следует, что нельзя ставить вещи в отношения, которые не определяют соотносящихся сторон. Мож-

---

[14] П а р н ю к М. А. Вещь, свойство, отношение. — В сб.: «В. И. Ленин и методологические вопросы современной науки». Киев, 1971, с. 107.

[15] П е т р о в Ю. А. Логическая функция категорий диалектики. М., 1972, с. 51.

[16] По Аристотелю, действие есть особая активность, проявляющаяся в движении.

но выявить отношение, скажем, масс Земли и Луны, но невозможно сравнивать (а значит, соотносить) массу Луны и, например, магнитное поле Земли или цвет ее поверхности, освещенной солнечными лучами. Различенность, отграниченность сторон отношения и их тождественность (одно и то же отношения) есть неотъемлемые моменты отношения вещей и как их противоречивое единство отношение суть противоречие.

Всеобщий характер этой категории, выражающей противоречивую природу бытия вещей, был великолепно понят и развит (правда, как известно, на идеалистической основе) Гегелем, согласно которому «все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее — не абстрактно, не стоит само по себе, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собою и отношение есть единство соотношения с собою и соотношения с другим» [17]. В этом соотношении с собой через другое каждая из сторон отношения противоположна самой себе и, следовательно, всякое отношение, действительно, суть противоречие. «Отношения=переходы=противоречия понятий»—таково, по словам В. И. Ленина, главное содержание логики, отображающей в содержании и движении понятий объективную «диалектику вещей (явлений, мира, природы)» [18].

Категория отношения обозначает и отображает движение, «схватывая» самую его суть. Если в понятии движения противоречие в известном смысле еще скрыто за простотой его определения (движение как изменение), то «наоборот, в определенных отношениях противоречие,—подчеркивал Гегель,—выступает непосредственно» [19]. Сказанным объясняется всеобщий статус понятия «отношение», его место в ряду категорий, отображающих реальное движение.

Признание объективного характера отношений вещей выражается в наличии прочной историко-философской традиции понимания связи вещей как отношения. Понятие связи является, по-видимому, одним из первых понятий, в которых человек пытался отобразить процессуальный (изменчивый) характер бытия мира, обусловленный взаимодействием вещей. В понятии связи прежде всего отображался факт изменения определенности одной вещи в результате воздействия на нее другой. Выяснить зависимость можно было, очевидно, лишь соотнеся действие (точнее, воздействующую вещь) и его результат (воздействуемую вещь). Но соотнести разные вещи можно лишь по тому, что является в них

---

[17] Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, М.-Л., 1930, с. 226.

[18] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 178.

[19] Цит.: Ленин В. И. Полн .собр. соч., т. 29, с. 127.

тождественным, иными словами, единым (одним и тем же) для них. Поэтому «связать», установить связь вещей значит соединить их, отобразить как различенное единство. «Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного», — подчеркивал И. Кант [20].

Связь вещей, таким образом, с одной стороны, исходит из их единства, с другой — устанавливает его. Вот почему, познавая многообразие связей вещей, мы необходимо приходим к идее глобального единства материального мира.

В понятии связи отображается взаимное изменение вещей, обусловленное процессом их взаимодействия. Имея это в виду, Ф. Энгельс и отмечал, что уже в самом факте взаимосвязи вещей заключено то, что они взаимодействуют друг с другом.

Итак, в понятии связи находит свое выражение динамический (процессуальный) характер отношений материальных вещей, реализующихся в форме их взаимодействия. Связь, стало быть, так же суть отношение (и в этом смысле — противоречие). Видимо, именно это имел в виду В. И. Ленин, подчеркивая, что диалектическое отрицание следует понимать «как момент связи, как момент развития с удержанием положительного» [21].

Иногда, правда, высказывается мнение [22], что существует достаточно много предметов или свойств, между которыми имеется неразрывная связь, но она якобы не имеет характера взаимодействия и, таким образом, не является реализацией противоречия. При этом в качестве примеров, якобы подтверждающих эту мысль, рассматривают факт зависимости (связи), скажем, массы атома (химического элемента) от заряда его ядра или связь объема шара с его диаметром и т. п. Совершенно очевидно, что в данном случае имеет место явное смешение онтологического и гносеологического аспектов рассмотрения, ибо логическая связь теоретических объектов не является непосредственным отображением характера и природы реальных процессов, которыми она обусловлена. На это обстоятельство не раз обращалось внимание в истории познания: в частности, еще Д. Юм отмечал, что реальные отношения вещей, воспроизводимые в воображении как связь идей, буквально не повторяют их естественного бытия (см. раздел 1). Именно потому, что невозможно сразу получить адекватный образ действительного бытия вещей, и были выработаны в ходе исторического развития познания понятия,

---

[20] Кант И. Критика чистого разума. Соч., т. 3, с. 190.

[21] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 207.

[22] См.: Мелюхин С. Т. О диалектике развития неорганической природы. М., 1960, с. 83—84; Бабин Б. А. К определению понятия «система». — «Философские науки», 1974, № 3, с. 134—137.

выражающие разные аспекты, ступени, уровни постижения одного и того же объекта.

Взаимозависимость сторон, полюсов взаимодействия есть «внешнее», форма, в которой взаимодействие обнаруживает себя как противоречие. Чтобы объяснить, обосновать ту или иную конкретную форму обнаружения взаимодействия вещей в виде связи сторон отношения, нужно подняться на более глубокий (сущностный) уровень отображения (понимания) тех процессов, которые обосновывают эту связь. Не удивительно, что удовлетворительно ответить на подобный вопрос в науке зачастую бывает совсем не просто. Расценивать же всякую логическую связь как непосредственное отображение связи реальной значит, как справедливо замечает А. А. Зиновьев, смешивать понятия и вульгаризировать сам принцип отражения [23].

Надо сказать, что понятие взаимодействия появляется значительно позже, чем понятия связи и отношения, с которыми мы встречаемся уже в философских системах древних. Древние греки, например, не знали понятия взаимодействия, ограничиваясь рассмотрением процесса одностороннего воздействия одного на другое. Это обстоятельство было в известной мере обусловлено особенностями самой познавательной ситуации той эпохи, требующей, прежде чем ставить задачу исследования процесса взаимного воздействия вещей в целом, в его единстве, исследовать воздействие каждой стороны реального отношения вещей в отдельности. Такой подход, как отмечает Ф. Энгельс, был исторически оправдан, так как взаимодействие есть «такой двусторонний процесс, который по своей природе может рассматриваться с двух различных точек зрения; чтобы его понять как целое, его даже необходимо исследовать в отдельности сперва с одной, затем с другой точки зрения, прежде чем можно будет подытожить совокупный результат» [24].

Взаимодействие мысленно расчленяется, «разносится» на воздействие одного на другое; эта абстракция необходимо связана с представлением, что носитель и предмет воздействия — вещь может существовать до, вне и независимо от этого воздействия (обладая этой способностью в возможности и реализуя ее в любом подходящем для этого случае).

Идея взаимного воздействия находит свое первоначальное выражение в представлении о взаимной зависимости, взаимной связи материальных вещей, ибо, отображая, как увидим, внешнее проявление взаимодействия вещей, понятие связи

---

[23] См.: Зиновьев А. А. К определению понятия связи. — «Вопросы философии», 1960, № 8, с. 66.

[24] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 483.

представляло «первое, что нам бросается в глаза при рассмотрении движущейся материи»[25].

Представление о взаимодействии устанавливается в эпоху Нового времени и четко формулируется первоначально только для случая механического движения в физике Ньютона. Взаимодействие понимается как взаимное механическое воздействие непосредственно соприкасающихся друг с другом тел. Потребовалась по времени целая эпоха в естествознании и философии, пока утвердилось понимание взаимодействия в самом широком смысле этого слова — как материального отношения вещей, осуществляющегося в форме их взаимного изменения. Из этого следовало, что взаимодействие может носить как непосредственный, так и опосредованный характер, что и обнаруживается достаточно четко, «лишь только люди познали Вселенную как систему, как взаимную связь тел»[26]. Только с выявлением противоречивой природы движения, с пониманием отношения как противоречия стала возможной конкретизация представления о движении и связи вещей в более глубокое и содержательное понятие взаимодействия.

Сказанное выше о движении как взаимодействии позволяет рассмотреть структуру последнего как структуру противоречия и на этой основе выявить отчасти намеченное уже выше соотношение понятий, отображающих реальное движение — понятий связи и отношения.

Рассматривая материальное отношение как отношение противоположностей, в котором каждая из сторон есть соотношение с собой и соотношение с другим, в нем можно, по-видимому, выделить, по крайней мере, два уровня[27], а именно, уровень «соотношения с другим» — это, так сказать, уровень внешний, уровень существования противоположных сторон отношения в их нераздельности друг от друга, в их полагании друг друга и вместе с тем в их относительной самостоятельности (отграниченности) друг от друга. С точки зрения их пространственно-временной характеристики эти внешне соположенные стороны (полюса противоположности) существуют одновременно, будучи пространственно разнесены. Другой уровень отношения противоположностей — отношение каждой из соотносящихся сторон к самой себе, которое каждая из соотносящихся сторон реализует, как уже было сказано выше, через свое отношение к другому, полагая, обосновывая, таким образом,

---

[25] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 544.

[26] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 392.

[27] См.: Вяккерев Ф. Ф. Структура диалектического противоречия. — «Вопросы философии», 1964, № 9; Горбач В. И. Проблемы диалектических противоречий. М., 1972.

это другое как форму, в которой оно внешним образом обнаруживает себя. Каждая из соотносящихся сторон взаимодействия в своем отношении к самой себе существует как конкретное тождество, как различенное в себе единство и в этом смысле (как противоречивое равенство самой себе) может быть определена как сущность[28]. Иначе говоря, когда речь идет о «внутреннем уровне» материального отношения (взаимодействия) вещей, мы имеем дело с противоречием в самой сущности соотносящихся сторон.

Рассмотрим для наглядности взаимодействие нуклонов (протон, нейтрон) в атомном ядре. Предварительно заметим, что согласно представлениям современной квантовой физики частицам, находящимся в свободном состоянии (свободная частица)[29], присуща способность взаимодействовать самим с собой посредством испускания и поглощения так называемых виртуальных частиц. В случае нуклонов такими частицами оказываются виртуальные мезоны: протон испускает пи-мезон и превращается в нейтрон, а поглощая пи-мезон, снова превращается в протон и т. д. Иными словами, нуклон как бы находится часть времени своей жизни то в качестве протона, то в качестве нейтрона (это и послужило основанием считать протон и нейтрон связанными состояними одной частицы — нуклона). Посредством виртуальных мезонов нуклон взаимодействует с собой как со своим иным, обнаруживая диалектическую природу своего самостоятельного бытия (существуя как конкретное тождество). Так происходит испускание и поглощение виртуальных частиц одним и тем же нуклоном, если нуклон находится, так сказать, в «одиночестве» (свободный нуклон). Иные возможности возникают, когда поблизости друг от друга находятся два нуклона, тогда пи-мезон может быть испущен одним нуклоном, а поглощен другим. Таким образом, в некоторый момент времени один из нуклонов, скажем протон, за время порядка 10^{-24} с. превращается в нейтрон, испуская положительный пи-мезон, другой нейтрон может поглотить испущенный пи-мезон и стать протоном и т. д.. Частицы как бы непрерывно меняются своими ролями, взаимопревращаясь друг в друга. В этом непрекращающемся взаимном обмене пи-мезонами (а также, в меньшей степени, к-мезонами) и заключается процесс протон-нейтронного взаимодействия в ядре атома[30]. Хорошо видно, как в процессе этого взаимодействия каждая из сторон отношения отрицает саму себя (внутреннее противоречие: протон и нейтрон как разные

[28] См.: Гегель. Наука логики, т. 2 (учение о сущности).

[29] Свободными, а, следовательно, и независимыми называются частицы, находящиеся на бесконечном расстоянии друг от друга, так что взаимодействие между ними практически отсутствует.

[30] См.: Кук М. Структура атомных ядер. М., 1967; Форд Кеннет. Мир элементарных частиц. М., 1965.

состояния одной частицы — нуклона) посредством другого (внешний аспект существования противоречия—уровень функционирования сторон взаимодействия: протон и нейтрон как разные элементарные частицы). Но именно в этом отрицании самого себя каждый из полюсов взаимодействия и обосновывает существование другого.

Рассмотрение процесса развертывания противоречия в сущности соотносящихся сторон имеет особое значение при анализе процесса становления новых вещей. К этому вопросу мы еще вернемся ниже, при рассмотрении процесса возникновения новой вещи. Сейчас же отметим, что выявление внешнего (уровень функционирования противоположностей) и внутреннего сущностного уровней в структуре взаимодействия весьма условно, оба они существуют лишь как необходимые моменты материального отношения в целом. При этом внешняя противоположность соотносящихся сторон-полюсов выступает как форма проявления и, таким образом, существования и движения внутреннего противоречия: внутреннее обнаруживается, становится вполне наружным, внешним, так как все, что находится внутри, открывается или действует[31].

Анализ взаимодействия реальных сторон-полюсов отношения показывает, что их разделение и противоположение существуют лишь в рамках их объединения, их нераздельности друг от друга и, наоборот, их объединение существует лишь в их разделении. Противоположности в своем бытии как стороны отношения нераздельны и в этом смысле е д и н ы, составляют единство. Эта нераздельность бытия взаимодействующих сторон-полюсов материального отношения находит свое выражение во в з а и м н о й з а в и с и м о с т и каждой из них от другой, что и отображается в содержании понятия «с в я з ь».

Понятие связи, отражая внешнюю сторону взаимодействия вещей, фиксирует скорее уже результат взаимодействия, то, что остается на поверхности, а именно, взаимозависимость соотносимых сторон взаимодействия. Как проявление внутреннего сущностного аспекта взаимодействия сторон отношения связь, с одной стороны, предполагает единство (внутреннее единство), с другой — устанавливает единство (внешнее единство сторон отношения). В этой своей функции связь не только соединяет, но и объединяет разные стороны отношения. Связь соотносящихся сторон возникает на базе их различенного единства (т. е. конкретного тождества) и устанавливает единство различенного; как это противоречивое единство объединения и разделения она, разумеется, также, есть отношение. Имея в виду сказанное (взаимосвязь сторон отношения как ставший результат), связь можно рассматривать как внешнее

[31] Г е г е л ь. Наука логики, т. 2, с. 165.

завершенное отношение вещей (в отличие от внутреннего аспекта взаимодействия как отношения незавершенного)[32], что, однако, не является, в силу высказанных выше соображений, основанием для того, чтобы рассматривать связь как частный случай отношения[33].

Материальные отношения вещей всегда носят характер взаимодействия и обнаруживают себя в форме той или иной зависимости соотносящихся вещей друг от друга, т. е. их связи. Когда же пытаются установить место «связи» в ряду отношений или рассматривать отношение как одну из форм связи, то, как нам представляется, происходит смешение онтологического и гносеологического аспектов рассмотрения.

Дело в том, что если понятие «взаимодействие» есть понятие, обозначающее и отображающее материальное движение на уровне действительного процесса, то понятия «связь» и «отношение» суть понятия, которые по-разному, каждое со своей стороны, служат для раскрытия содержания этого реального процесса. Предметом их отражения является, таким образом, одно и то же — материальное движение. Вот почему каждое из них (понятие связи, отношения) не обозначает нечто существующее наряду с другим в онтологическом смысле; они — понятия разного уровня абстракции, с разных сторон и глубиной отображающие один и тот же объективный факт (объект). В самом деле, на основании высказанных выше соображений можно заключить, что материальное движение, описанное на уровне явления, отображается с помощью понятия взаимозависимости, связи; понятое на уровне сущности — с помощью понятия отношения; познанное на уровне действительного процесса — с помощью понятия взаимодействия. В этом ряду понятий, отображающих материальное движение, категория отношения является предельной абстракцией, выражающей самую суть движения — его противоречивую природу. Именно поэтому и взаимодействие, и связь, фиксирующая внешний аспект взаимодействия вещей, есть отношение.

Связь вещей есть, таким образом, отношение по самой своей сути, по той основе (внутренний, сущностный уровень взаимодействия), которая полагает, обосновывает ее. Вместе с тем связь есть внешняя форма, в которой реализуется и обнаруживает себя взаимодействие вещей, иными словами, отношение. Не удивительно, что характер изменения сторон отношения (изменение связи) может, вообще говоря, как отметил А. И. Уемов[34], не совпадать с изменением самого отношения. Ситуация здесь, на наш взгляд, аналогична той, когда

---

[32] См.: Уемов А. И. Видношения і зв'язок. — «Философська думка», 1969, № 3.

[33] См.: Уемов А. И. Указан. соч.

[34] Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963, с. 50.

изменения явления не совпадают с изменением его сущности. Понятие связи занимает особое место в ряду категорий, отображающих материальное движение. Подчеркивая процессуальный характер материальных отношений вещей, понятие связи дает возможность отобразить не только непосредственное, но и опосредованное другими вещами взаимодействие противоположностей.

Итак, отображая сущность материального движения и форму, в которой оно обнаруживает себя (изменение вещей), категории отношения и связи охватывают, таким образом, все бесконечное многообразие действительного движения (взаимодействия) вещей и их мыслительных образов (понятий).

3. Свойство. Качество и свойство. Устойчивая определенность вещи, характеризующая индивидуальность ее выделенного бытия и сохраняющаяся в многообразии отношений с другими вещами, есть ее качество. В своей качественной определенности вещь выступает как нечто единое, нераздельное и в этом смысле цельное в своей индивидуальности бытие. Качество есть, следовательно, такой отличительный признак вещи, который характеризует ее в целом.

Еще Аристотель заметил, что как некое нераздельное в своей определенности бытие вещь «схватывается» уже чувствами и потому «вещь, взятая в целом, более знакома для чувства»[35]. Качество есть, стало быть, такая определенность вещи, которая в известной мере дана человеку уже в непосредственности его чувственных восприятий, что и дает основание определить качество как непосредственную определенность вещи.

Как определенность вещи качество выражает, с одной стороны, непосредственное отличие вещи от другой вещи, с другой — непосредственное тождество вещи самой себе (поскольку качество есть устойчивая определенность). Качество, стало быть, выражает специфику и устойчивость вещи. Будучи определенностью вещи, качество определяет границу ее бытия в качестве данной вещи, и вещь есть то, что она есть только в этой своей границе[36]; вещь в своем качестве, таким образом, не только определена, но и ограничена.

Изложенное понимание качественной определенности вещи есть понимание качества как характеристики бытия вещи в целом, ибо как выражение устойчивого целостного единства вещи качество, несомненно, есть целостная характеристика ее

[35] Аристотель. Физика. М., 1937, кн. 1, 1 (184а).
[36] См.: Гегель. Наука логики, т. 1, с. 189—191.

бытия[37]. В указанном смысле каждая вещь, очевидно, обладает одним качеством. Однако, как будет показано ниже, такой вывод не исключает признания того факта, что объект познания может быть охарактеризован целым набором качеств, что всякая вещь в известном смысле многокачественна. Никакого логического противоречия здесь, конечно, нет, хотя, заметим, что сам по себе этот факт, несомненно, обнаруживает противоречивую природу бытия вещи и процесса ее познания.

В своей качественной определенности вещь противостоит иному, исключает своей определенностью определенность других вещей. Имея это в виду, можно сказать, что способ, каким качество вещи существует, есть отрицание. Именно отрицая все другое, соотносясь с другим, качество полагает, утверждает себя как определенность. Иначе говоря, вне всякого отрицания, т. е. отношения, взаимодействия вещей, материальная реальность лишается своей определенности, превращается, по словам Гегеля, в абстрактное, неопределенное бытие. Диалектика бытия вещи заключается, таким образом, в том, что вещи существуют и сохраняют себя как данную качественную определенность, только исключая друг друга, только находясь в отношении друг к другу. В этих отношениях с другими вещами вещи как бы возвращаются в самих себя, будучи даны лишь как это опосредствование друг другом. Иными словами, вещь сохраняет себя как это данное качество через многообразие своих внешних отношений с другими вещами, обнаруживая эту свою качественную определенность как единство своих многообразных внешних определений. Именно благодаря своим внешним определениям, которые мы назовем свойствами, вещь присущим ей образом сохраняет себя в соотношении с иным, показывает, как говорил Гегель, в ином силу своих собственных определений[38].

Итак, вещь обнаруживает свое качество через многообразие своих внешних определений — свойств, свойства принадлежат, свойственны вещи, характеризуя ее с разных сторон.

Как же быть теперь с качеством, если оно обнаруживает себя через многообразие свойств? Не означает ли это растворение качества в свойствах и, таким образом, отрицание самой необходимости в такого рода характеристике вещи? Быть может, каждая вещь есть просто некий набор свойств, характеризующих ее, и то, что мы называем теперь свойством, и

---

[37] См.: Овчинников Н. Ф. Качество и свойство. — «Вопросы философии», 1960, № 6; Тюхтин В. С. Закон перехода количества в качество в свете современной науки. — В кн.: Проблемы научного метода. М., 1964, с. 303.

[38] Гегель. Наука логики, т. 1, с. 175.

есть качество вещи? Так, собственно говоря, и понимали качество вещи на протяжении целых столетий истории человеческого познания. Вместе с тем совершенно очевиден (благодаря человеческой практике) тот факт, что вещь не растворяется в многообразии своих свойств: во всех отношениях с другими вещами она остается неким единством, исключающим своей определенностью все иное. В этих отношениях с другими вещами данная вещь изменяется, и эти изменения вещи следует отнести прежде всего к изменениям ее свойств. Свойства вещи характеризуют, стало быть, ту сторону ее бытия, в которой она постоянно становится и н о й. Однако вещь сохраняет себя в этом изменении, существуя как нечто единое в многообразии своих свойств, как единство свойств. Это обстоятельство заставляет предположить, что за многоликостью вещи, за разнообразием ее свойств находится нечто, что составляет (образует) устойчивое наличие вещи, о д н о и т о ж е множества ее определений и что, по-видимому, можно бы определить как о с н о в а н и е (или основу)[39] .

К а к в н у т р е н н е е е д и н с т в о вещи основание определяет внешнюю форму этого единства, что находит свое выражение в нераздельности внешних определений вещи, т. е. ее свойств. В самом деле, как мы уже выяснили, вещь существует не как простой набор, механический конгломерат своих свойств, вещь есть в своем бытии некое единство, целокупность свойств, та самая целокупность, которая обладает внутри себя природой субстанции. Иными словами, внутреннее единство вещи, ее с у б с т а н ц и о н а л ь н а я о с н о в а обнаруживает себя как единство свойств, как качество вещи.

Итак, качество вещи в том и состоит, чтобы посредством внешних соотношений, через другое представить субстанциональную основу (сущность) вещи. К а ч е с т в о е с т ь, следовательно, в н е ш н е е в ы р а ж е н и е в н у т р е н н е г о е д и н с т в а в е щ и и в этом смысле может быть определено как внутренняя определенность вещи, тождественная с ее бытием[40]. Не трудно видеть, что качество есть внешнее выражение именно сущности вещи, оно не тождественно сущности вещи (если говорить о специфическом качестве) и, стало быть,

---

[39] В философии существует, по крайней мере, два исторически сложившихся термина для обозначения основания вещи — понятия «субстрат» и «субстанция» (сущность), выражающие собой не только разные аспекты, но и различную глубину понимания природы объективного бытия вещи (см. раздел 1). Если в понятии «субстрат» основание вещи мыслится как нечто опосредствуемое только внешними отношениями с другими вещами, то в понятии «субстанция» основание вещи осмысливается уже как опосредованное самим собой, как то, что самопроизводит себя и является в этом смысле собственной причиной. **Гносеологическим коррелятом субстаниональной основы вещи выступает понятие сущности.**

[40] См.: Г е г е л ь. Соч. т. 1, ч. 1, М.-Л., 1930, с. 145.

самой вещи. Как нечто отличное от субстанциональной основы, внешним выражением которой оно является, качество, видимо, так же можно рассматривать как свойство[41].

Качество реально существует как единство конкретных свойств конкретной вещи, т. е. как специфическое качество. Качество же вещи, взятой самой по себе, абстрагированной от ее отношений с другими вещами, есть абстрактное качество и, очевидно, тождественно ее сущности. В самом деле, вещь абсолютна и относительна в своем бытии. Она есть нечто абсолютное как вещь в себе, как абстрактное качество, т. е. сущность, и относительна, поскольку всегда существует в виде единства конкретных свойств, т. е. как специфическое качество[42]. Так, два электрона — это две разные вещи (один из электронов находится, скажем, в так называемом свободном, другой — связанном состояниях); как две разные вещи они суть вещи с относительно различными специфическими качествами; вместе с тем они суть вещи одного и того же абстрактного качества: они есть разные явления одной природы, сущности. Качество вещи оказывается такой характеристикой вещи, которая в полной мере обнаруживает противоречивость ее бытия.

Категория качества позволяет понять, с одной стороны, почему вещь обладает большей самостоятельностью по сравнению со свойством и отношением, а с другой — почему в известных случаях материальное отношение или свойство можно рассматривать как вещь. Вместе с тем, как следует из сказанного выше, само качество также может рассматриваться как свойство вещи. В самом деле, именно в некотором внешнем соотношении качество показывает себя как определенность вещи и, стало быть, (по определению) есть ее свойство.

Итак, с одной стороны, свойство вещи есть то, что становится иным, что характеризует изменение вещи (ее определенности), с другой — свойство принадлежит тому, что вещь есть в себе и что обнаруживается как единство свойств в качестве вещи. В этом плане свойство выражает то, что сохраняется в бытии вещи в ее соотношениях с иным. Категория свойства есть, таким образом, действительно всеобщее понятие, позволяющее отобразить бытие вещей в их пребывании и изменении.

Свойство и отношение. То обстоятельство, что свойства соотносящихся вещей обнаруживаются и существуют

---

[41] См.: Гегель. Наука логики, т. 1, с. 175; Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения (гл. Свойства).

[42] На относительность качества вещи совершенно справедливо обратил внимание А. И. Уемов. См. его: Вещи, свойства и отношения, с. 37.

только в рамках отношений вещей, явилось основанием для довольно прочной историко-философской традиции, состоящей в отождествлении свойства и отношения. Однако неразрывность бытия свойств и отношений еще не означает их полного совпадения. Как мы уже отмечали, отношение принадлежит всегда, по крайней мере, двум вещам, и стороны отношения и есть те самые свойства, которые вещи имеют, соотносясь друг с другом. Невозможно характеризовать отношение, не характеризуя его сторон, т. е. оба его противоположных свойства-полюса. Отношение — это противоречивое единство своих сторон, свойств-полюсов, каждое из которых принадлежит отношению. Вместе с тем каждое из свойств, реализуемых в отношении вещей, принадлежит тому, что каждая из соотносящихся вещей есть в себе, что образует суть этой вещи. Иными словами, свойство принадлежит и вещи, и отношению одновременно. В этом их обнаруживаемом единстве и заключена возможность их взаимопереходов друг в друга. Отделить вещи, свойства, отношения друг от друга можно, очевидно, лишь мысленно, в абстракции.

Существует мнение, особенно распространенное среди позитивистски мыслящих философов, что в отличие от свойств, которые, будучи присущими вещи, не обладают никакой (даже относительной) самостоятельностью, отношение можно рассматривать как нечто самостоятельное. Как увидим ниже, возможность рассмотрения отношения как нечто относительно независимое от тех вещей, между которыми оно имеет место, действительно существует, она связана с возможностью рассмотрения отношения в качестве объекта познания, т. е. логически мыслимой вещи (абстрактного объекта). Но в этом смысле отношение, однако, ничем не отличается от свойства, поскольку последнее так же может (при определенных условиях) рассматриваться как вещь[43]. Объективным основанием подобной логической операции является диалектический переход вещь — свойство — отношение.

Свойство означает способность вещи определенным образом относиться к другим вещам, откуда видно, что свойство есть сторона, момент отношения. Но сторона, момент, как известно, никогда не бывает равной или тождественной целому. Забвение этого факта явилось, по нашему мнению, основанием того, что при рассмотрении материальных отношений вещей, как правило, в тени оставался процессуальный характер отношения, понимание его как противоречия, могущего иметь, в зависимости от конкретных условий, различные фор-

[43] См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения, с. 59—63.

мы своего разрешения, в том числе и ту, в которой создаются новые свойства[44].

Свойства вещей не существуют вне и помимо их отношений. Более того, свойство есть в известном смысле взаимоотношение, поскольку оно есть определенность вещи не потому, что свойственно ей, а потому, что только в отношениях с другими вещами, т. е. благодаря своим свойствам вещь сохраняет себя присущим ей образом. И вне этого взаимодействия вещь не существует[45].

В силу самой структуры материального отношения как отношения противоположностей в каждом отдельном, конкретном отношении данные соотносящиеся вещи обнаруживают себя только с какой-то одной стороны, свойства, определяемого именно этим конкретным отношением. Видимо, этим обстоятельством следует объяснить, например, безуспешность имевшихся в свое время в физике попыток в одном и том же эксперименте обнаружить одновременное существование волновых и корпускулярных свойств материальных объектов. Примеров, подтверждающих справедливость указанного утверждения, можно привести, очевидно, ровно столько, сколько удастся выделить свойств и отношений. Для нас же эту важную особенность отношения вещей необходимо отметить для того, чтобы еще раз подчеркнуть фундаментальность факта существования вещи как единства многообразного.

Количественная определенность вещи. Как было отмечено, вещь сохраняет себя как данную качественную определенность через отношения с другими вещами. При этом свойства вещи будут представлять собой ту форму, в которой качественная определенность вещи реализует себя, а отношения — способ этой реализации, т. е. ее бытия. Как непосредственная определенность вещи качество существует, таким образом, лишь опосредованно, как единство свойств вещи.

Опосредование бытия вещи составляет ее количественную определенность (количество). В опосредовании, иными словами, в многообразии отношений с другими вещами вещь соотносится сама с собой и количественная определенность вещи выражает различенность тождественного (т. е. качества) в бытии вещи. Стало быть, количественная различенность в бытии вещи есть различие «внутри» (в рамках) данного качества или различие вещей одного и того же качества. «Что предполагает чисто количественное различие вещей?» — писал К.

---

[44] См.: Райбекас А. Я. Об одном аспекте проблемы вещь, свойство, отношение. — В сб.: Восьмая итоговая научная конференция ВПШ. Новосибирск, 1967, с. 39; Шляхтенко С. Г. Категории качества и количества. Изд. ЛГУ, 1968, с. 29.

[45] См.: Гегель. Соч., т. 5, М., 1937, с. 585.

Маркс. — «Одинаковость их качества»[46]. Количество есть, следовательно, отношение, отношение различных интенсивностей одного и того же качества (свойства) и выражается числом.

В самом деле, как «одно и то же» в многообразии своих отношений вещь есть «единица», т. е. нечто цельное, отграниченное от других и исключающее своим бытием все другое. Вместе с тем она есть множество свойств, единство которых и образует ее качество, т. е. «одно и то же» ее бытия. Иначе говоря, в своем бытии вещь выступает как «одно» во «многом» или многое (множество) в одном, как конкретное тождество.

Как нечто единое, нераздельное в своей качественной определенности, «одно» — вещь непрерывна (как непрерывность одного и того же качества). Непрерывность есть равенство себе, но равенство себе «многого». Непрерывность, стало быть, содержит в себе момент дискретности, последняя же, будучи различенным моментом непрерывности, оказывается, по словам Гегеля, «сливающейся дискретностью», и множественность положена в непрерывности бытия вещи как ее момент[47]. Количественная определенность вещи есть единство этих моментов непрерывности и дискретности, а «единица» и «численность» соответственно моменты числа, выражающего ее. Как дискретность вещь есть определенное множество (множество свойств) и имеет численность внутри себя, а как непрерывность (качество) — она есть единица, численно определяемая через соотношение с другими вещами (опять же в форме свойств).

Из сказанного следует, что изменение количественной определенности вещи есть прежде всего изменение ее свойств. Количественная определенность вещи есть определенность ее качества, которую она (вещь) получает в своих отношениях с другими вещами. Качество и количество — нераздельные моменты, стороны бытия вещи, и действительность вещи как единства многообразного есть единство ее количественной и качественной определенностей.

Вещь как система

1. Основное противоречие и системный характер бытия вещи. Итак, действительность вещи имеется лишь в отношениях ее к другим вещам, и как количественно определенное качество вещь есть одновременно и единое (качество), и многое (множество свойств). Диалектика

[46] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 4, М., 1935, с. 119.
[47] См.: Гегель. Наука логики, т. 1, с. 272.

бытия вещи оказывается таковой, что нераздельность, единство вещи возможно лишь как единство многого (или как многое в единстве), и вне количественной определенности вещи, вне ее отношений с другими вещами нет ее качества, а, следовательно, и самой вещи.

Количественная определенность бытия вещи оказывается двоякой: с одной стороны, такой определенностью, с которой непосредственно связано качество, а с другой — определенностью, которая может изменяться без ущерба для данного качества (внешнее определенное количество)[48]. Мера вещи содержит в себе оба этих момента различенными, и мера есть, таким образом, отношение. Этот вывод является весьма важным, так как показывает, что вещь в своем бытии, существуя в рамках меры как конкретное тождество (т. е. противоречие), может быть представлена как отношение, есть отношение.

Вещь есть единство многообразного. В этом заключается основное противоречие ее бытия. Формой разрешения этого противоречия, в ходе которого оно постоянно воспроизводится, является двойной переход: качества в количество (как множество свойств, посредством которых оно обнаруживает себя) и количества в качество (как единство свойств). В результате вещь существует в своем бытии как целокупность, цельность, имея в своем основании некоторое внутреннее единство, выявляемое в процессе познания как ее сущность.

Отмеченная противоречивость бытия вещи находит выражение в ее системном характере. Именно как единство многообразного вещь есть *система*. Единство, целостность вещи выступает таким образом в качестве основного параметра ее системного бытия, и представление о диалектическом характере бытия вещи (мира вещей), выражаемое отношением целое — часть, можно, видимо, рассматривать как исторически первую форму отображения системного характера материального мира.

В понятии целого отображается нераздельность различных сторон, определений вещи, моментов ее бытия, одним словом, ее единство. Уже из самого поверхностного рассмотрения содержания понятия «целое» следует, что это понятие, по сути дела, не возможно определить, не соотнося его с понятием компонента целого — части. Это великолепно понимали уже, например, древнегреческие мыслители (раздел 1). Так. согласно Аристотелю, вещь как целое, не разделенное своими определениями на части, есть нечто неопределенное. Целое есть то, в чем некоторое множество частей *объединяется* в единство, причем единое представляет собой *общую природу* всех членов объединенного им множества; оно ор-

[48] См.: *Гегель*. Наука логики, т. 1, с. 425—426.

ганизуется благодаря непрерывной связи входящих в его состав членов» и не сводится к сумме образующих его частей.

Отметим еще одну, на наш взгляд, важную для понимания системной природы материального мира, мысль Аристотеля, а именно, что о б щ е е также есть нечто ц е л о е, так как охватывает многое наподобие частей. Такое понимание целого позволяет, как увидим, включить в круг систем и такие комплексы вещей, как совокупность, множество. Великий древнегреческий мыслитель во многом верно угадал диалектику целое — часть, однако, не будучи достаточно обоснованным, это завоевание человеческой мысли (впрочем, как и многие другие достижения философской мысли древней Греции) в последующие эпохи было в известной мере утрачено, уступив место метафизическому противопоставлению целого частям.

Господство метафизического метода мышления в познании имело, как известно, свое историческое оправдание. В данной связи заметим только, что сведение всех форм движения к механической, понимание последней как перемещение в пространстве делало естественным представление о материальной вещи как о нечто, имеющем в своем реальном бытии четко фиксируемую пространственно-временную границу (вещь как тело). Не удивительно, что при таком понимании любое сложное тело, рассматриваемое как нечто единое в своей пространственной целостности (форме), представлялось как с у м м а своих частей (тел), как будто ясно, что пространство и время тела равны сумме мест и времен его частей. Эта точка зрения была господствующей в естественнонаучном познании и философии и в эпоху ньютоновой физики(выражением этого факта является, в частности, линейный характер уравнений в механике Ньютона) и еще спустя почти сто лет, несмотря на то, что уже появляются признаки возрождения диалектической концепции отношения целое-часть (Дидро, Дешан). Так, согласно Дешану, всякое целое образуется путем взаимодействия своих частей и обладает характеристиками, каких не имеют части. Вся природа образована взаимодействием своих частей (тел) и, будучи рассмотрена во всей совокупности своих отношений, есть система.

Развитие диалектической концепции целое — часть могло идти лишь на основе верно понятой связи между категориями вещь, свойство, отношение. Не случайно тот же Дешан в своей «истинной системе» делает попытку преодолеть метафизический отрыв вещи от отношений, утверждая, что природа — это не только тела, но и отношения между телами. Эти первые попытки преодоления метафизического разрыва вещи и отношения были отражением тех процессов в различных областях естественнонаучного познания и техники, которые были связаны с практической необходимостью вскрыть, объяснить механизм образования целостной вещи из ее частей. С

решением этой задачи связано появление понятия структуры вещи, представление последней как системы.

Представление о природе как системе взаимодействующих друг с другом материальных вещей утверждало динамическую картину природы и отображало ее как процесс. Установление законов механического движения, открытие закона всемирного тяготения в физике Ньютона, позволившие объяснить движение планет и, таким образом, представить природу как систему механически взаимодействующих тел, космогоническая теория Канта-Лапласа — таковы первые вехи на этом пути. По мере накопления громадного эмпирического материала в различных областях исследования объективного мира создавались необходимые условия и предпосылки для рассмотрения любой материальной и идеальной вещи как системы. Системный подход оказывается чрезвычайно плодотворным, позволяя выявить динамическую картину генезиса и функционирования вещи в действительности ее материального бытия и, таким образом, объяснить ее.

Следует, однако, сказать, что разработка собственных проблем системного подхода не поспевала за размахом, так сказать, экстенсивного распространения системных представлений. И свидетельством тому тот разнобой в понимании содержания таких основных категорий, как «система», «структура», «организация», «часть», «элемент», который имеет место в современной, теперь уже весьма значительной по объему, литературе, посвященной системным исследованиям. Создалась ситуация, напоминающая в известном смысле ту, о которой писал в свое время деятель французского просвещения Кондильяк: «В вопросе о системах нагромоздили столько ошибок лишь потому, что не вскрыли достоинства и недостатки принципов, на которых они покоятся» [49].

2. Вещь как система и элемент. Начнем с понятия «система». Для этого рассмотрим ряд определений системы, имеющихся в литературе. Так, согласно Берталанфи, система есть комплекс взаимодействующих элементов, по мнению А. Холла и Р. Фейджина, система — это множество объектов вместе с отношениями между объектами и их атрибутами, согласно О. Ланге, система — совокупность взаимосвязанных действующих элементов [50]; И. В. Блауберг, В. Н. Садовский и Э. Г. Юдин [51] определяют систему как совокупность взаимосвязанных элементов, выступающих как единое целое; согласно Н. Ф. Овчинникову [52], система — комплекс некоторых объектов, находящихся в определенных отношениях друг с

[49] Кондильяк Э. Б. де. Трактат о системах. М., 1936, с. 6.
[50] См.: Исследования по общей теории систем. М., 1969, с. 12, 252, 196.
[51] См.: Системные исследования. Ежегодник. М., 1969, с. 8.
[52] Овчинников Н. Ф. Принципы сохранения. М., 1966, с. 266.

другом, А. И. Уемову[53] — это множество объектов, на которых реализуется отношение с заранее заданным свойством и т. д.

Не трудно видеть, что приведенные определения далеко не равноценны, хотя и заключают в себе некоторые инвариантные аспекты содержания понятия системы. Многие авторы при определении системы пользуются понятиями множества и совокупности, что делает эти определения в логическом плане не совсем строгими, так как можно показать, что и «множество» и «совокупность» вещей так же следует рассматривать как известного рода системы. Разумеется, использование этих понятий в определении системы связано с позицией их авторов, заключающейся в отрицании за множеством и совокупностью статуса системы. Но так ли это?

В самом деле, важнейшей характеристикой системного бытия вещей является их целостность. Не случайно термин Systema (лат.) буквально означает целое, состоящее из частей. Быть целым значит быть единым, и в этом своем основном значении понятие целого отражает общность частей целого («то же самое» или «одно и то же») различных вещей, одним словом, единое, которое и делает их целым, а, следовательно, системой.

Понятие совокупности, как следует из словаря русского языка, выражает соединенность (а значит и связь), совместность вещей. Совместность, по-видимому, не означает ничего более, как находиться в одном месте, быть взятым вместе и, таким образом, быть ограниченным одними общими для всех «совместных» вещей пространственно-временными рамками. Другими словами, разные вещи могут представлять собой совокупность, лишь будучи поставленными в некие единые для них всех (членов данной совокупности) условия, обеспечивающие самую возможность существования общего для них всех отношения, которое и делает их в пространственно-временном смысле совместными. Вообще говоря, такая совместность различных вещей в принципе возможна, по-видимому, лишь на основе качественного, а значит, в конечном счете и сущностного единства совмещаемых вещей. Очевидно, что молекулы, скажем атмосферного газа, заключенные в некий объем (замкнутое пространство), будут представлять собой такую совокупность, стало быть, систему. Как известно, система молекул описывается такими интегральными параметрами, характеризующими ее целостность, как давление, объем и температура. Или другой пример. Является ли такая совокупность вещей, как куча камней (зерна и т. п.) системой? На наш взгляд, да, как является системой совокупность звезд, типа Млечный путь и многое другое. Конечно, целостность этих систем весьма отличается от целостности,

[53] См.: Системные исследования. Ежегодник. 1966, с. 83.

скажем, биологических или социальных систем. Для последних существует такое понятие, как «органическое целое». Но с точки зрения определения целого все эти формы организации материального мира суть системы. И совокупность, как определенным образом организованная система, в этом смысле не составляет исключения. Сказанное, очевидно, в полной мере относится и к понятию множества вещей. Действительно, существенным моментом определения множества в математике является выявление наличия у элементов множества общих для них всех отношений (например, отношение порядка). Это общее всех элементов множества составляет суть их единства, и множество элементов также следует рассматривать как определенным образом организованное целое, т. е. систему. Это хорошо видно из следующего определения множества, данного создателем теории множеств Г. Кантором. «Под многообразием или множеством,— писал он,— я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т. е. всю совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона...»[54]. Из сказанного следует вполне определенный вывод, что, говоря о вещах как системах, необходимо иметь в виду, что уровень организации их целостности (или иначе, уровень их системной организации) может быть (бывает и есть) различным. Применительно к познавательным системам это, очевидно, означает различный уровень организации (синтеза) знания о вещи.

Понятия совокупности и множества выражают, по-видимому, не столько сам факт реального существования таких систем со столь низким уровнем организации целого (хотя, конечно, исключать такой возможности не следует), сколько степень приближения человека к действительному познанию системного бытия мира: «совокупность», «множество», «система» как понятия различного уровня абстракции, отображающей бытие любой материальной вещи как целого. Эту мысль можно проиллюстрировать множеством примеров из истории науки. Так, системы Птоломея и Коперника первоначально существовали как равноценные творческие схемы пространственного расположения планет друг относительно друга, представляя солнечную систему как совокупность космических тел (планет). И только открытие Ньютоном закона всемирного тяготения, позволившего вскрыть механизм, объединяющий (через гравитационное взаимодействие) планеты и Солнце в одно единое целое, дало возможность сделать однозначный выбор в пользу системы Коперника и, таким образом, более адекватно представить организацию отоб-

[54] См.: Новые идеи в математике. Учение о множествах Георга Кантора. Сб. 6, Спб., 1914, с. 69.

ражаемой ею совокупности космических тел как систему.

В данной связи уместно вспомнить о существовании еще одного понятия из этого ряда; речь идет о понятии «комплекс», которое, по-видимому, может быть поставлено в самое начало этого ряда как наиболее неопределенное, что делает использование этого термина в определении системы, на наш взгляд, наиболее предпочтительным.

Но вернемся к самому понятию «система». Как уже отмечалось, целостность вещи есть важнейшая характеристика ее существования как системы. Поэтому в определении системы этот факт должен быть отмечен, тем более что далеко не всякое материальное отношение вещей ведет к образованию и сохранению их как целое. Имея в виду динамический характер бытия реальной вещи, можно сказать, что как система вещь есть комплекс элементов, взаимодействием которых образовано ее целостное единство. Более общим определением системы, объемлющим как материальные, так и познавательные системы, является понимание ее как «организованное целое» (Берталанфи). Следует, однако, признать, что это определение требует пояснения и известной конкретизации. В этом плане определенные преимущества представляет определение системы, данное Н. Ф. Овчинниковым: система есть комплекс некоторых объектов, находящихся в определенных отношениях друг с другом; использование терминов «некоторые» и «определенные» позволяет подчеркнуть, что не любой произвольный комплекс вещей и отношений между ними образует систему. Кроме того, что весьма важно, охватывая системы как объективно реального, так и познавательного плана, это определение выражает активный характер гносеологической позиции исследователя в системном отображении материального мира.

Итак, целое образуется из частей; материальная система — это комплекс вещей, из всестороннего взаимодействия которых вызревает, формируется их единство, их целостность. Будучи компонентом целого, образующие систему вещи тем самым становятся ее элементами.

В чем особенность вещи как элемента данной системы? Очевидно, прежде всего, в том, что в качестве такового она (вещь) становится системообразующим фактором; она участвует в создании системы. Следовательно, между вещами, становящимися элементами некоей системы, имеют место взаимодействия, носящие по отношению к возникающей системе генетический характер. Противоречие совокупного взаимодействия вещей в этом случае разрешается таким образом, что возникает (образуется) основание новой системы (и, стало быть, новой вещи). Этот процесс не может не наложить своего отпечатка на свойства участвующих в нем вещей. И действительно, вещи, становясь элементами той или иной сис-

темы, претерпевают порой весьма значительные изменения, приобретая свойства, которых они не имели (воспользуемся подходящим для этого случая физическим термином) в так называемом «свободном» состоянии.

В даном случае «свободное состояние» означает лишь свободу не быть элементом данной конкретной системы. Становясь элементом разных систем, одна и та же по своей сути вещь приобретает свои, специфические для каждой из этих систем особенности поведения (функционирования), поскольку всякий элемент функционально служит «интересам» именно своей системы. Примеров, подтверждающих справедливость такого утверждения, можно, очевидно, привести ровно столько, сколько удается выделить систем, но особенно наглядно это обнаруживается при рассмотрении биологических и социальных систем.

Из сказанного ясно, что, будучи элементом системы, вещь приобретает такую качественную определенность, которая присуща ей только как элементу именно данной системы. Лишите вещь этих, присущих ей в данном качестве, особенностей, признаков, определений — и она перестанет быть элементом данной системы.

Еще Аристотель определил элемент как то основное в составе, далее неделимое по виду, из чего слагается вещь. В этом смысле вполне правомерно утверждать, что элемент есть простое, в отличие от системы, которая выступает по отношению к своим элементам как нечто сложное. Сказанное не означает, конечно, что вещи, выступающие в роли элемента определенной системы, неделимы в себе. Сами они также представляют собой определенные системы и, таким образом, суть нечто сложное. Соотносительность этих понятий очевидна и хорошо показана в философской литературе[55]. Так, ядро атома есть элемент системы и в то же время сам есть система взаимодействующих нуклонов. Клетка является элементом любой живой системы и сама есть не что иное, как система и т. д.

Элемент есть нечто неделимое, целостное по своей функции, по той роли, которую он играет в образовании и функционировании системы, т. е. целого. Каково же содержание понятий функции и функционирования, играющих важную роль в системном представлении вещи?

Из того, что уже было сказано об элементности, ясно, что вещи существуют в качестве элементов лишь в той связи, которая организует из них некое целостное образование, систему. Понятие функции и отражает эту зависимость системы

[55] См.: Омельяновский М. Э. Проблема элементарного и сложного в квантовой теории. — В кн.: Структура и формы материи. М., 1967, с. 279, 298.

как целого от ее элементов. В самом деле, вещи как элементы данной системы взаимодействуют не только друг с другом, но и с другими вещами, внешними для них и той системы, в которую они входят в качестве элементов. В этих отношениях элементы должны не только порождать целое, но и обеспечить его сохранение, т. е. существование в качестве данной системы. Различные элементы системы по-разному выполняют эту роль, и функция есть такое отношение элемента к целому, которое делает действие элемента с точки зрения «интересов» данной системы целесообразным и таким образом служит обеспечению сохранения целого[56]. Реализуется функция через взаимодействие элементов и системы в целом с другими вещами. Этот процесс актуализации функции составляет то, что обычно называют функционированием системы или существованием вещи в качестве данной системы. Сказанное позволяет определить элемент как такой компонент системы, качественная определенность и функционирование которого несут на себе специфику его существования в рамках целого.

В связи с характеристикой функциональной роли элемента в системе уместно подчеркнуть следующих два, тесно связанных между собой, момента, характеризующих системное бытие вещи: это — очевидная мультифункциональность элементов, с одной стороны, и различный уровень организации элементов в системе — с другой. Последнее обстоятельство свидетельствует, кстати, о том, что функциональный подход может оказаться весьма плодотворным и в деле классификации систем [57].

Мы уже отмечали, что представление о вещи как системе есть не что иное, как конкретизация и в этом смысле развитие процессуального, динамического аспекта классического понимания вещи как целого. В связи с этим, естественно, возникает вопрос, каково отношение между понятиями часть и элемент? В принципе можно выделить два подхода к решению этого вопроса, оба они имеют свои истоки в философской традиции еще древней Греции. Один подход связан с тем, что чисто количественное понимание части, кое имело место в философии и науке, начиная с древних эллинов вплоть до девятнадцатого столетия, трансформируется в качественное. В последнем смысле часть — это уже такой компонент целого, качественная определенность которого несет на себе специфику целого. Элемент же понимается как некий первоэлемент,

---

[56] См.: Сетров М. И. Основы функциональной теории организации. Л., 1972, с. 31.

[57] Сетров М. И. Основы функциональной теории организации, с. 34.

из которого в конечном счете образуется все сущее и который в этой своей функции может якобы существовать вне конкретного целого, в отличии от части, которой самостоятельно, вне целого нет[58]. Такое понимание элемента, однако, исторически уже себя изжило, и факт взаимопревращаемости элементарных частиц, существующих в качестве конкретно данных частиц лишь в рамках их определенного взаимодействия, т. е. только в качестве элементов определенных систем, тому достаточное свидетельство.

Другой подход к пониманию соотношения элемента и части является в сущности развитием взглядов Аристотеля. Он вытекает из функционального определения элемента, сохраняя за понятием части главным образом черту пространственно-временной (одним словом, количественной) отграниченности компонента целого. Это, конечно, не означает, что, говоря о части, мы не можем ее характеризовать и с качественной стороны, отнюдь нет. Но принцип выделения части все-таки остается прежний — количественный. Таким, образом, понятие «часть» не совпадает с понятием «элемент». И если любой элемент системы может рассматриваться как ее часть, то далеко не всякая часть системы (целого) является ее элементом[59]. Элемент есть такой компонент системы, который способен к относительно самостоятельному осуществлению определенной функции. В этом, по-видимому, заключается онтологическое основание выделения того или иного компонента системы в качестве ее элемента.

3. Организация системного бытия вещи. Понятие структуры. Итак, любая вещь организуется в свое целое системой взаимодействующих друг с другом ее элементов. Организация вещи как системы находит свое отражение в понятии структуры. Структура — это то, что организует целое, т. е. систему. Однако это определение требует пояснения.

Понятие структуры формируется первоначально, видимо, прежде всего в связи с человеческой практикой в области строительства и архитектуры, а также первыми шагами в области морфологических исследований в биологии, ибо буквально оно означает строение и обычно расшифровывалось как порядок расположения частей в целом. Такое понимание структуры отражает пространственно-временную композицию частей целого и, таким образом, находится в полном соответствии с традиционным для классического периода развития

[58] См., например, статьи: Афанасьева В. Г., Югая Г. А. — В кн.: Диалектика целого и части в живой природе. М., 1968; Гончаренко В. В.— В сб.: Целостность и биология. Киев, 1968.

[59] Овчинников Н. Ф. Структура и симметрия. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1969, с. 114.

науки и техники, чисто количественным подходом в понимании части и ее отношения к целому.

Выявление состава целого, т. е. его частей, составляет первоначальную и наиболее простую операцию в познании вещи. Поэтому не удивительно, что при последующем исследовании строения вещи основной акцент делается уже на исследование отношений частей. Структура понимается как совокупность отношений, абстрагированных от самих соотносимых частей целого (так сказать, совокупность отношений самих по себе). В формировании такого, мы бы сказали абстрактного, взгляда на структуру вещи, видимо, не последнюю роль сыграл чисто количественный подход к проблеме целое — часть и связанная с этим возможность геометрического представления вещей в виде точек, а отношений между ними (т. е. их пространственную композицию относительно друг друга) — в виде линий. Хорошо видно, что в методологическом плане такое понимание структуры покоится на метафизическом отрыве вещи от отношений.

Приведенное понимание структуры не является, на наш, взгляд, адекватным, ибо не отражает объективной диалектики системной организации материальной вещи. Его можно было бы назвать формальным, а выделенные таким путем структуры — формальными структурами.

Следует сказать, что современные взгляды на структуру представляют собой довольно живописную мозаику, отображающую сложный процесс перехода от метафизической концепции структуры к вариантам ее диалектико-материалистического понимания. В самом деле, такие определения структуры, как структура — это порядок частей (Берталанфи)[60], структура — сеть связей между элементами (О. Ланге)[61], структура — тип взаимоотношений (А. А. Малиновский)[62], структура-совокупность отношений между частями системы (А. Раппопорт)[63], структура — система отношений порядка (С. Б. Крымский)[64] и ряд других определений, аналогичных по своей сути, несомненно, отдают дань классической традиции (понятие формальной структуры). Определение типа «структура суть взаимосвязь элементов или, что то же, взаимоотношение элементов» (М. Н. Руткевич)[65] как будто бы учи-

---

[60] Берталанфи Л. Общая теория систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1969, с. 49.

[61] Ланге О. Целое и развитие в свете кибернетики. — В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969, с. 196.

[62] См.: Системные исследования. Ежегодник. М., 1970, с. 23.

[63] Раппопорт А. Различные подходы к общей теории систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник. 1969, с. 64.

[64] См.: Целостность и биология. Киев. 1968, с. 58.

[65] Руткевич М. Н. Структура как философская категория. — В кн.: Категория структуры в системе философских понятий. Свердловск. Издат. УГУ, 1973, с. 9—10.

тывает несомненный при рассмотрении реальных систем факт, что связь, отношение всегда есть связь, отношение элементов, и рассматривать организацию вещи как системы, стало быть, невозможно без подчеркивания неразрывности вещей и их отношений. Однако последующие рассуждения автора убеждают, что и в данном случае мы не выходим, по сути дела, за рамки понятия формальной структуры, ибо последняя понимается как совокупность конституирующих данное целое связей между элементами, именуемой для краткости «совокупностью отношений». Хорошо видно, что «экономия мышления» приводит в данном случае к очевидной элиминации вещей как сторон взаимодействия и таит в себе возможность отрыва вещей от их отношений.

Можно привести примеры определения структуры, в которых предпринята попытка включить помимо элементов традиционного понимания некоторые новые аспекты. В этом плане характерным является определение структуры, данное В. И. Свидерским: структура — это характер, способ, закон связи элементов целого, система отношений элементов в рамках целого[66]. В этом определении подчеркивается понимание структуры как неразрывного единства элементов и отношений между ними, носящими закономерный (для данной системы) характер. Однако форма выражения этой мысли не представляется удачной, так как при этом неясно, каковы критерии различения целого (вещи) как системы от ее структуры, которая тоже (как видно из определения) есть система.

Недостаточность формального (как мы его назвали) подхода в понимании структуры становится особенно заметной при рассмотрении объективной диалектики материальных вещей. Дело в том, что системный характер организации вещи как целого есть объективный факт: такова природа всякой материальной вещи. Совершенно очевидно, что не может быть вещи как системы вне и помимо ее элементов и отношений между ними, которые вкупе и образуют целое. Невозможно характеризовать отношение, не характеризуя при этом сторон отношения (т. е. соотносящихся вещей-элементов). В своем объективном бытии элементы и взаимодействия между ними нерасторжимы, они суть нераздельные компоненты процесса порождения и функционирования вещи как данного конкретного целого. Справедливость этого вывода особенно наглядно подтверждается современной физикой. Представление же о структуре как типе, сети связей, отношений в их абстракции от элементов системы не дает действительной картины системной организации вещи, сводя ее к одним отношениям.

---

[66] См.: Свидерский В. И. О диалектике элемента и структуры в объективном мире и познании. М., 1962.

Структура вещи объективно существует как единство элементов и отношений между ними. Структура, отмечает И. В. Кузнецов, это элементы и отношения между ними, посредством которых они образуют то единство и цельность, которым является данное тело[67]. Элементы системы выступают, таким образом, в роли ее структурных элементов, а отношения между ними — как структурные отношения системы. Так, скажем, в атоме водорода структурными элементами будут ядро и электрон, а структурным отношением — электромагнитное взаимодействие между ними. Если взять, к примеру, общественно-экономическую формацию, то структуру ее составят люди и их отношения (производственные).

Неразрывность элементов системы и их взаимодействий, диалектическое единство которых и организует бытие вещи, весьма наглядно выявляется в представлениях современной квантовой физики на структуру сильновзаимодействующих частиц. Так, нуклон (протон, нейтрон) рассматривается как система, обладающая сложной динамической структурой, элементами которой выступают непрерывно поглощаемые и испускаемые им виртуальные частицы[68] — пи-мезоны (π^+, π°-мезоны); нейтральные пи-мезоны, в свою очередь, существуют как связанное состояние нуклона-антинуклона, кроме того, нуклон взаимодействует с К-мезонами, превращаясь при этом в гиперон. Взаимодействуя указанным образом с другими частицами, нуклон (протон, нейтрон) организуется как система, элементами структуры которой являются виртуальные пи- и К-мезоны, гипероны и виртуальные пары нуклон-антинуклон. Аналогично рассматривается структура всякой сильновзаимодействующей частицы. Такое понимание структуры частиц известно в физике как гипотеза «зашнуровки». Согласно этой гипотезе каждая из сильновзаимодействующих частиц вносит вклад в структуру всех других частиц, и все другие частицы определяют собственную структуру каждой[69].

В чем особенность функционирования структуры вещи? Очевидно, в том, что, организуя вещь как данное конкретное целое (систему), структура обеспечивает ее сохранение. В самом деле, в рассмотренном выше примере взаимодействия нуклонов, образующих ядро атома посредством обмена виртуальными частицами, возникающая при этом структура

---

[67] См.: Кузнецов И. В. Принцип причинности и его роль в познании природы. — В кн.: Проблема причинности в современной физике. М., 1961, с. 62.

[68] Протон и нейтрон рассматриваются как связанные состояния одной частицы — нуклона; виртуальные частицы — это частицы, существующие только в процессах взаимодействия и превращения одних частиц в другие.

[69] См.: Гелл-Манн М., Розенфельд А., Чу Дж. Сильновзаимодействующие частицы. — В сб.: Элементарные частицы. М., 1965, с. 111.

действительно служит обеспечению сохранения каждого из нуклонов в ядре и ядра атома в целом в качестве конкретно данной вещи (системы). Структура обеспечивает сохранение системы, и потому она есть то, что остается относительно постоянным, сохраняющимся в изменчивом бытии вещи, она суть ее инвариантный аспект[70].

Рассмотрение структуры как инвариантного аспекта системы позволяет понять эволюцию взглядов на организованный характер бытия вещей. Действительно, инвариантный аспект системы на уровне элементов — это ее состав, на уровне отношений между элементами — структурные отношения (формальная структура), на уровне элементов и их отношений — структура системы. Н. Ф. Овчинников предлагает рассматривать инвариантный аспект системы также и на уровне целого—сама система (вещь). Однако необходимость рассмотрения инвариантного аспекта системы на уровне ее целостности представляется несколько сомнительной, поскольку система как целое инвариантна по определению. И, таким образом, рассмотрение целого в качестве инварианта системы, видимо, не несет никакого нового знания, к тому же в этом случае мы получаем очевидное удвоение понятия: система (вещь) оказывается тождественной структуре. Определяя структуру как инвариантный аспект системы, Н. Ф. Овчинников справедливо возражает против неправомерного сужения понятия структуры до совокупности одних структурных отношений. Однако представляется столь же сомнительным и расширительное толкование этого понятия, когда понятие структуры, по сути дела, сливается с понятием вещи, системы, становясь их синонимом.

Вещь как данное конкретное целое образуется не любыми отношениями своих компонентов, а лишь теми, которые делают последние элементами данной системы. Структурные отношения, будучи отношениями системообразующими, являются, таким образом, существенными отношениями и в этом смысле действительно представляют собой способ, закон организации данной вещи как целого. Структурные отношения есть отношения, в ходе которых происходит постоянное разрешение и восстановление основного противоречия вещи. Действительно, целостность системы и ее элементы можно рассматривать как противоположные моменты бытия вещи. Существующее между ними противоречие находит свое разрешение в третьем, а именно, в едином всех образующих систему элементов. Будучи разрешенным, основное противоречие вещи образует ее основание, и пока основное противоречие и способ его разрешения воспроизводятся — вещь существует как

[70] См.: Овчинников Н. Ф. Принцип сохранения, с. 268.

данное целое, непрерывно воспроизводящее основание своего системного бытия.

Структура характеризует целое через связь его частей, систему — через связь, отношение ее элементов. Поэтому, будучи системой, вещь выступает всегда как структурно определенное целое[71] или, что то же, как организованное целое.

Выявление структуры вещи позволяет исследовать ее сущность, механизм образования ее как целого. Однако понятие структуры все же еще недостаточно отражает динамичность, процессуальный характер бытия вещи. Эта сторона действительности вещи находит, по нашему мнению, более полное отображение в понятии организации.

Если структура есть в известном смысле статический аспект системной организации вещи (выявляются элементы и отношения между ними), то понятие организации, как справедливо отмечает Н. Т. Абрамова, не включая в себя никаких иных признаков, кроме признаков, свойственных понятию структуры, еще более подчеркивает существенную динамичность элементов и связей между ними[72]. Имея это в виду, можно сказать, что понятие организации является предельно широким понятием, характеризующим системный характер бытия всякой вещи и, стало быть, всего мира материальных вещей.

Существует, правда, мнение[73], согласно которому понятие организации применимо только к системам типа «органическое целое» (биологические и социальные системы) в отличие от других «организованных» систем. Действительно, факт различной степени организованности материальных систем бесспорен.

Однако, думается, нет особой необходимости в различении понятий «организация» (в указанном выше смысле) и «организованность» (характеристика системного бытия всякой вещи), как это предлагает М. И. Сетров, поскольку им же предложенный принцип различения материальных вещей по уровню их системной организации с помощью таких критериев, как высота и степень их организованности, вполне работает. Отождествление же «организации» только с «органическим целым» (организм) лишает, по нашему мнению, это понятие присущей ему всеобщности и приводит к совершенно ненужному удвоению терминов: «организация» оказывается синонимом биологической или социальной системы, т. е. вещи. Другими словами, наша точка зрения сводится в данном случае

[71] См.: Лойфман И. Я. Системность и элементарность. — В кн.: Категория структуры в системе философских понятий, с. 15.

[72] Абрамова Н. Т. К определению понятия «уровень организации». — В кн.: Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972, с. 126.

[73] См.: Сетров М. И. Основы функциональной теории организации, с. 20.

к тому, что нет никакой необходимости одному из двух фактически тождественных по своему содержанию терминов придавать еще какой-то особый смысл (и статус), поскольку это приводит к многозначности и, таким образом, явно не способствует строгости научных рассуждений.

Выше уже отмечалось, что в противоречивом бытии вещи можно выделить (разумеется, только в абстракции) ее, так сказать, внешнее единство, характеризуемое категорией «качество», и внутреннее — сущностное единство вещи. Тогда, в соответствии с рассматриваемой здесь концепцией системной организации вещи как целого, в последней можно выделить, по крайней мере, два уровня ее организации: внутренний, или генетический (генетический аспект организации вещи условно можно определить как генетическая структура), и внешний, функциональный — структура функционирования. Организованное бытие вещи оказывается единством ее генетической и функциональной структур.

В связи с характеристикой понятия «организация» следует подчеркнуть, что оно не включает в себя любые внешние отношения и свойства вещи. Элементы и отношения структуры функционирования данной вещи, подобно элементам и отношениями генетической структуры этой вещи, суть необходимые и существенные моменты ее бытия. Реальная вещь однако не существует только в необходимости тех отношений, которые ее образуют. Случайные отношения и свойства, которые вещь приобретает в процессе своего существования, постоянно нарушают гармонию вещи, ее организацию, дезорганизуют ее. Действительность системного бытия вещи оказывается противоречивым единством этих двух неотъемлемых друг от друга сторон бытия (организации и дезорганизации), до тех пор, пока это противоречие, разрешаясь, не выходит за рамки меры вещи (т. е. факторы дезорганизации носят несущественный для данной вещи характер), последняя существует как данное конкретное целое.

Итак, в силу противоречивой природы своего бытия материальная вещь оказывается системно организованной, объективно есть система. В этой связи вызывают возражение утверждения некоторых авторов[74] о якобы совершенно произвольном характере выделения систем и их элементов в процессе познания, поскольку очевидно, что полиструктурное, а следовательно, и полисистемное представление вещи объективно детерминируется многоуровневым характером ее организации. Вместе с тем нельзя, конечно, не допускать и возможности (обязательной в процессе познания) известного произвола в выделении тех или

[74] Блюменфельд Л. А., Малиновский А. А. и др. Системные исследования. Ежегодник. 1970, с. 102, 107, 134.

иных аспектов системной организации объекта, связанного с активностью гносеологической позиции субъекта познания.

4. Системность вещи и проблема ее качеств. Выявление системной организации бытия вещи позволяет вернуться к обсуждению вопроса, однокачественна или многокачественна вещь? На наш взгляд, здесь нет никакой дилеммы: верно и то и другое. В самом деле, с точки зрения своей системной организации вещь и однокачественна и, в известном смысле, многокачественна. Однако эта многокачественность вещи неодинакового порядка и природы. К тому же, зачастую в этом вопросе смешивается онтологический аспект с гносеологическим, хотя, как известно, отождествлять их не следует.

Напомним, что под качеством понимается внешнее единство вещи, характеристика ее целостности. Это означает, что с позиций системной организации вещи качество можно представить как «множество свойств, органически связанных между собой общим законом взаимодействия»[75], иными словами, как систему свойств.

Качество вещи есть внешнее выражение внутреннего единства вещи, ее сущности, и с точки зрения системно-структурного подхода его можно рассматривать как выражение устойчивой определенности структуры системы (единства элементов и их отношений)[76]. Как отдельное конкретное существование вещь характеризуется одним, присущим ей только в данных конкретных условиях бытия специфическим качеством. Если же мы рассматриваем действительность вещи, т. е. все доступные познанию многообразные формы явлений ее сущности, то в этом случае вещь окажется одновременно однокачественной (как абстрактное качество-сущность) и многокачественной (как многообразие специфических качеств).

Выделение двух видов качеств вещи: абстрактного (или системного, по терминологии В. П. Кузьмина)[77] и специфического (или функционального) связано с выявлением в системной организации вещи генетической структуры и структуры функционирования, диалектическое единство которых, как отмечалось выше, и определяет действительность вещи. Отсюда и два качественных аспекта рассмотрения вещи: с точки зрения выражения природы, сущности вещи (вещь как система) и с точки зрения специфического выражения сущ-

[75] Мелюхин С. Т. Материя в ее единстве и развитии. М., 1966, с. 333.

[76] См.: Шляхтенко С. Г. Категория качества и количества, с. 23.

[77] См.: Кузьмин В. П. Системное качество. — «Вопросы философии», 1973, № 9, с. 87.

ности вещи, когда последняя рассматривается как элемент некоторой системы. Так, стоимость можно рассматривать как абстрактное качество любого товара. Кроме того, как потребительная стоимость, т. е. такой продукт человеческого труда, который служит удовлетворению определенной человеческой потребности, всякий товар обладает специфическими (функциональными) качествами[78].

Ряд специфических качеств можно, видимо, рассматривать как ряд различных состояний одной и той же сущности (т. е. абстрактного качества) вещи. Действительно, если состояние понимать как систему свойств вещи в данный момент времени ее бытия, то специфическое качество вещи можно определить как то, что выражает конкретное состояние сущности вещи. Те изменения состояний сущности, которые не меняют ее самое, позволяют квалифицировать их, как изменения количественные, и тогда каждое специфическое качество вещи, характеризующее определенное состояние сущности вещи в конкретных условиях ее осуществления, может рассматриваться как существенное свойство. Иначе говоря, при одной и той же генетической структуре вещь может обладать неким многообразием структур своего функционирования, наличие которых и дает онтологическое основание рассмотрения ее как многокачественной. Заметим, что и генетическая структура вещи также не определяется с совершенно жесткой однозначностью, что тоже находит свое известное выражение в специфике качества вещи.

Многокачественность вещи становится особенно очевидной при рассмотрении сложноорганизованных систем типа биологических или социальных. Дело в том, что одна и та же (как абстрактное качество, сущность) вещь может одновременно являться элементом множества систем (отсюда и отмеченное выше многообразие структур функционирования), находящихся друг с другом в отношениях координации и определенной субординации. Поэтому выделение подсистем системной организации вещи, которые определяют те или иные стороны ее бытия как целого, позволяет характеризовать вещь целым же рядом ее существенных свойств (специфических качеств); именно ц е л ы м, ибо все это многообразие качественной определенности вещи существует как единое целое, как главное, что ли, качество вещи.

* * *

Итак, материальная вещь объективно системна и ее системное представление (если оно стремится быть адекватным)

---

[78] Поскольку всякая вещь становится товаром лишь в сфере общественных отношений, то и приобретаемые ею в этом случае качества есть, очевидно, социальные качества, характеризующие функционирование вещи как товара.

возможно настолько, насколько нам удается в практическом и теоретическом освоении действительности выявить существенные свойства и отношения вещи и таким образом (на основе знания этих системообразующих параметров вещи) воссоздать картину ее системной организации. Полисистемный характер организации вещи обусловливает возможность ее полисистемного отображения в теории, которое, таким образом, отнюдь не является произвольным.

В диалектике системного бытия материальной действительности реализуется диалектика вещи, свойства и отношения, их взаимосвязь, взаимопереходы. В самом деле, в бытии вещи как системы свойств мы имеем как бы двойной переход свойства в вещь (свойство как элемент системы) и вещи в свойство (качество вещи). Аналогичным образом имеет место переход вещь — отношение и отношение — вещь. Тот факт, что вещь есть в известном смысле отношение, обнаруживается уже при рассмотрении меры вещи. Вещь, рассматриваемая как система необходимых материальных отношений элементов, которые ее образуют, еще более четко обнаруживает этот взаимопереход. С одной стороны, вещь есть сложное отношение, и процессуальный характер бытия вещи лишний раз подчеркивает это, с другой — уже самим взаимодействием стороны отношения образуют некую систему, целое и, таким образом, отношение суть вещь. Взаимопереходы этих категорий друг в друга в принципе реализуются через внутреннее единство той системы, которую они образуют. Именно этим обстоятельством можно объяснить центральное положение категории «вещь» в системе понятий вещь — свойство — отношение.

Вещь в процессе своего возникновения, пребывания и развития

1. Понятие основания вещи и условия ее существования. Как выяснилось, именно в отношениях с другими вещами данная вещь существует как некое единство, целостность. В вещи как целом можно выделить то, что составляет ее внутреннее единство и определяет все многообразие ее свойств. Внутреннее единство как бы лежит в фундаменте, в основании вещи, оно есть нечто сохраняющееся в отношениях вещи с другими вещами и в этом смысле представляет собой то, из чего должно быть понято бытие вещи, что обосновывает ее существование.

Надо сказать, что понятию «основание» как категории онтологии в современной философской литературе уделяется

явно недостаточное внимание[79]; тем не менее необходимость использования этого понятия при анализе объективной природы бытия вещей (онтология вещи) несомненна, поскольку использование понятия сущности, являющегося гносеологическим коррелятом того, что образует основание объективного бытия вещи как целого, оказывается в этом случае зачастую недостаточным, более того, вызывает известные затруднения.

Основание (а с ним и сама вещь) обретает свое существование только в отношениях с другими вещами. Последние представляют собой в этом случае, очевидно, уже нечто внешнее по отношению к данному основанию, они суть то, от чего данное основание зависит, получает свои определения и, стало быть, есть условия его бытия. Если основание обосновывает существование вещи, то условия обусловливают его, и вещь в своем реальном бытии есть диалектическое единство основания и условий: вещь есть нечто в самой себе (в основании) и в другом (условиях). Как моменты, стороны бытия вещи как целого условия и основание суть одно и то же единство. Они, по словам Гегеля, переходят друг в друга благодаря самим себе, полагают сами себя как снятые, соотносят себя с этим своим отрицанием и взаимно предполагают себя[80]. Вместе с тем и основание, и условия выступают как нечто самостоятельное, ибо основание характеризуется собственным содержанием, противостоящим содержанию тех условий, которые его образуют и в которых оно существует. Условия же выступают как предпосылка и собственный момент основания, так как благодаря условиям (через условия) вещь соотносится сама с собой, образуя тождественное своего бытия — основание. Основание вещи должно быть, следовательно, понято как конкретное тождество, как то, что есть единство с собой в своем отличии от себя, т. е. как внутренняя определенность вещи[81]. Именно в этом отношении к себе как к своему иному в диалектическом саморазличении себя основание приобретает свою собственную определенность как субстанциональная основа, суть вещи, выражающая ее природу. Через отношения с другими вещами как внешними для нее условиями субстанция вещи (иными словами, сущность) обнаруживает, являет себя.

Итак, вещь в своем существовании есть нечто обоснованное и обусловленное. Форма, в которой вещь обнаруживает

---

[79] См.: Карпачев В., Костеловский В. Основание. — «Философская энциклопедия», т. 4, М., 1967.

[80] Гегель. Наука логики, т. 2, с. 104—105.

[81] См.: Карпачев В. Г. Причина и основание. — В кн.: Категория причинности в диалектической концепции связи. Свердловск, 1974, с. 9.

свое существование, есть явление. Разумеется, отделить основание вещи от условий ее существования, сущность от явления можно только в абстракции. Только в абстракции сущность и явление выступают как различенные моменты бытия вещи: понятая только как обоснованное существование вещь предстает перед нами как сущность, понятая только как обусловленное существование — как явление. Но действительность вещи есть диалектическое единство основания и условий, обоснованного и обусловленного, сущности и явлений, иными словами, являющаяся сущность. Явление, стало быть, не существует наряду с сущностью, с вещами, поскольку оно есть явление сущности, являющаяся сущность, т. е. сама вещь. Явление — это такое объективное существование вещи, которое понято познающим мышлением не только как обоснованное, но и как обусловленное существование. В понятии явления акцент делается именно на этот аспект бытия вещи, и в этом смысле явление выступает как та всеобщая форма, в которой реальные вещи обнаруживают свое существование. Мир реальных вещей объективно оказывается миром материальных явлений.

Рассмотрим взаимодействие (материальное отношение) вещей с точки зрения введенных выше понятий «условие» и «основание». Напомним, что отношение вещей есть отношение противоположностей и по своей сути — противоречие. Каждая из противоположных сторон, как нечто внешнее по отношению друг к другу, выступает в роли условия их взаимного обнаружения, существования в рамках данного отношения. Материальное отношение в этом смысле есть отношение взаимной обусловленности. Вместе с тем каждая из противоположных сторон отношения этой своей определенностью исключает бытие другой, есть, так сказать, основание ее несуществования или, как говорил Гегель, ее отрицательное основание. Следовательно, в любом отношении материальных вещей каждая из взаимодействующих вещей есть одновременно (в одном и том же отношении) и условие бытия другой, и основание того, почему другая не существует (не существует как эта вещь), иначе говоря, любое материальное отношение (взаимодействие) есть отношение обусловленности и обоснованности.

Из полного соединения моментов обусловленности и обоснованности вытекает существование как самого отношения, так и самих соотносящихся сторон. В отношениях друг с другом вещи опосредствуют себя и быть опосредованным значит находиться в отношении к чему-либо. Напротив, быть непосредственным, это значит быть вне отношений с чем-либо. Понятие «непосредственный» есть, таким образом, абстракция, выражающая бытие нечто «самого по себе», вне отношений с другим. Относительность статуса «непосредственный» оче-

видна, и то, что в данной познавательной ситуации может рассматриваться как непосредственное, в действительности является всегда опосредованным. Как нечто непосредственное могут быть рассмотрены и вещи, и свойства, и отношения.

В самом деле, хотя любое материальное отношение по самой своей природе есть всегда отношение опосредствования, тем не менее сами отношения в процессе познания могут квалифицироваться и рассматриваться и как непосредственные, исходя из того же основного смысла, который мы вкладываем в это понятие. Отношение вещей будем называть непосредственным, если оно (с точки зрения конкретной познавательной ситуации) не опосредуется отношением к другим вещам. В этом смысле непосредственное отношение есть прямое отношение взаимодействующих друг с другом вещей. Например, к непосредственным отношениям (в указанном смысле) можно отнести электромагнитное взаимодействие электрона и ядра (нуклона), скажем, в атоме водорода и т. д.

Выделение тех или иных отношений как непосредственных, хотя и определяется в известной мере особенностями процесса познания и требованиями той или иной исследовательской задачи, имеет, конечно, под собой и определенные объективные основания: в сложной иерархии материальных отношений вещей всегда можно выделить такие отношения, природа которых существенно не меняется различными опосредствующими факторами. Однако при всем этом различение непосредственного и опосредованного все-таки весьма условно, относительно, между ними имеет место переход, и то, что в одном отношении является непосредственным, в другом — опосредовано, и наоборот. Так, сама вещь есть одновременно и нечто непосредственное (как основание, сущность) и опосредованное (как существование, явление).

2. Генезис новой вещи. Проблема возникновения вещей является столь же древней, как и история самой человеческой мысли. В силу особенностей самого мышления и исторических условий, имеющихся на каждом этапе процесса познания, проблема эта формулировалась и решалась, естественно, по-разному. Рассматривая историю познания в этом плане, в ней можно выделить, по крайней мере, три основных этапа. Первый— это эпоха возникновения и расцвета философии древних и прежде всего античной философии. Античные философы (см. раздел 1) связывали ответ на вопрос о происхождении конкретных вещей с поиском глобальных причин, порождающих мир таким, каков он есть (поиски первовещества, первоатомов и т. п.). Не случайно именно в античной философии формируются понятия вещи, свойства и отношения, появляются представления о причине как генетическом отношении (отношение порождения), гениальная догадка о том,

что целое вещи не сводится к сумме ее частей (Платон, Аристотель). Затем, как мы уже знаем, наступает тысячелетняя эпоха господства религиозной философии и схоластики, которая в плане научного решения интересующей нас проблемы не дала ничего нового, защищая тезис о божественном происхождении вещей. Следующий этап связан с началом эпохи Нового времени, когда интенсивное развитие общественного производства обусловило пристальное внимание и интерес к изучению конкретных свойств конкретных материальных вещей. Это эпоха господства метафизического метода познания, рассматривающего вещи как уже имеющиеся налицо, данные, абсолютно сохраняющие эту свою данность в отношениях с другими вещами и в этом смысле неподвижные (неизменные).

Вытекающая из нужд практики познавательная задача исследования всего многообразия конкретных свойств той или иной данной вещи приводила (при господстве метафизического метода познания), по сути дела, к сведению, растворению вещи в ее свойствах. Вместе с тем было очевидно, что вещь как некоторое многообразие определенных свойств представляет собой некое единство, базирующееся, по-видимому, на некоей субстратной (субстанциональной) основе. Вещь мыслилась как нечто, обладающее свойствами, которые она обнаруживает в отношениях с другими вещами. Свойство же понималось как нечто абсолютно внешнее и, таким образом, случайное в бытии вещи.

Естественно, что, ставя перед познающим сознанием задачу исследования свойств уже существующих, данных вещей, общественная практика не стимулировала еще в должной мере поиска ответа на вопрос о генезисе самих вещей и их свойств. Свойства вещей не создаются, а только проявляются в их отношениях с другими вещами — так можно сформулировать категорический тезис этого этапа познания материальной действительности.

Первую брешь в господстве этой традиционной точки зрения пробил Гегель, который попытался (правда, на идеалистической основе) изобразить процесс производства вещей (см. разд. 1). Научное решение проблемы возникновения вещей возможно лишь в рамках диалектико-материалистической концепции вещи, суть которой, по словам Ф. Энгельса, состоит в том, что «вещи не есть, а становятся». Отмечая необходимость и плодотворность такого подхода, К. Маркс подчеркивал, что подлинно философское рассмотрение вещи не только вскрывает ее противоречия как реально существующие, но и объясняет их, постигает их генезис, их необходимость [82].

Если вещи не есть, а становятся, возникают, то, очевидно, правомерен вопрос и о возникновении свойств вещи, ибо вне

[82] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 325.

свойств и помимо свойств, как мы уже показали выше, вещь есть ничто, не существует. О генезисе свойств вещи в процессе ее возникновения свидетельствует и тот факт, что целое (вещь как система) не сводимо к сумме элементов, которые его образуют. Тем удивительнее, когда в литературе, посвященной философскому анализу проблемы вещи, высказывается порой в весьма категорической форме мнение, что свойства вещей не могут создаваться в отношениях вещей[83].

Действительно, для традиционного (характерного для классического периода развития науки) рассмотрения свойств уже существующей и в этом смысле уже данной вещи (вещь рассматривается как сущность в своем проявлении, как то, что существует якобы до отношений и, видимо, помимо отношений) положение о том, что свойства вещи только проявляются в отношении вещей, является совершенно естественным. У В. П. Тугаринова этот вывод следует из его утверждения о примате существования предметов, вещей. «Предмет,— пишет он,— является носителем свойств и отношений. Поэтому сначала должны существовать предметы, а потом уже свойства и отношения»[84]. Другие авторы, совершенно справедливо подчеркивая, что свойства не существуют вне отношений, исключают, однако, самую возможность того, что свойства вещей создаются в отношениях[85]. Защищая свою точку зрения, эти авторы, как правило, ссылаются на известное положение К. Маркса, высказанное им в первом томе «Капитала», а именно, что «свойства д а н н о й вещи не создаются ее отношением к другим вещам, а лишь обнаруживаются в таком отношении»[86] (выделено мною.—*А. Р.*), совершенно упуская из виду, что речь идет о свойствах д а н н о й вещи, т. е. вещи с уже сформировавшейся сущностью, которая во внешних отношениях с другими вещами обнаруживает свое существование. Так, стоимость, представляющая собой сущность такой вещи, как товар, действительно не создается, а лишь обнаруживается, проявляется в отношениях обмена. В этом случае сущность товара (стоимость) существует до отношения обмена, не создаваясь им, а только обнаруживая себя в нем. Ситуация в корне меняется, когда речь идет о генезисе сущности. В этом случае, очевидно, невозможно отрицать, что сущность вещи создается, возникает в материальных отношениях вещей. К. Маркс высказал свое мнение на этот счет совершенно опре-

---

[83] См., например, указанные выше соч.: Т у г а р и н о в В. П. О категориях предмета, свойства и отношения; М а н ь к о в с к и й Л. А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» Маркса; П а р н ю к М. А. Вещь, свойство, отношение.

[84] См.: Т у г а р и н о в В. П. О категориях предмета, свойства и отношения.

[85] См.: П а р н ю к М. А. Вещь, свойство, отношение. — В кн. В. И. Ленин и методологические вопросы современной науки, с. 108.

[86] М а р к с К. Капитал, т. 1, М., 1963, с. 67.

деленно, утверждая на многих страницах «Капитала» ту мысль, что именно человеческий труд (общественный труд) создает стоимости[87].

Как было показано выше, свойства не есть нечто абсолютно внешнее в бытии вещи, они суть моменты субстанции вещи, ее сущности. Отсюда следует, что генезис сущности (субстанциональной основы) новой вещи не может не быть вместе с тем и генезисом ее свойств. Свойства вещи не только проявляются, но и создаются в отношениях вещей. Данный вывод, однако, отнюдь не тривиален и требует своего обоснования.

Материальный мир предстает перед человеком как бесконечно многообразный процесс возникновения, пребывания и уничтожения, гибели вещей. Вещи не существуют «от века» неподвижными и неизмененными, они производят или обусловливают (полагают, обосновывают) другие вещи, очевидно, потому, что сами они произведены и обусловлены. Так, человек, с одной стороны, наделен природными силами, он деятельное природное существо, с другой — он обусловленное и ограниченное существо, внешние для человека вещи — предметы его потребностей — это вещи, необходимые для утверждения и проявления его сущностных сил. Иными словами, подобно мифическому Антею, черпающему свои жизненные силы в живительном прикосновении к матери-земле, материальные вещи имеют условия своего порождения и существования в других вещах, точнее, в их отношениях друг к другу.

Отношения, порождающие данную вещь, и отношения ее функционирования в качестве данной вещи,— конечно, разные отношения, точнее, разные аспекты, уровни рассмотрения материального отношения как взаимодействия. Не случайно К. Маркс высказывает мысль о существовании двоякого рода отношений противоположностей: противоположности существования и противоположности сущности[88]. Разный характер этих противоречий (и, соответственно, различие способа их разрешения), очевидно, и определяет различную роль отношений в генезисе и функционировании вещи.

Особенность существования материального отношения как противоречия заключается в том, что противоречие неизбежно требует своего разрешения, т. е. перехода в некий «спокойный» результат, в котором противоречие в старой своей форме исчезает. Противоречие не существует до и независимо от своего разрешения, в процессе которого оно неизбежно воспроизводит себя как противоречие. Разрешение противоречия оказывается, таким образом, способом существования его как

[87] Маркс К. Капитал, т. 1, с. 53, 56—57.
[88] См.: История марксистской диалектики. М., 1971, с. 32.

отношения противоположностей. Эту мысль настоятельно подчеркивал К. Маркс, отмечая, что «противоречие одновременно и осуществляется, и разрешается»[89]. Уничтожение противоречия есть уничтожение движения. Справедливо, разумеется, и обратное. Сказанное, кстати, объясняет, почему метафизическое рассмотрение вещей вне их отношений друг с другом не обнаруживает в них противоречий.

Итак, противоречие, требуя своего разрешения, воспроизводит себя как противоречие, создавая, таким образом, форму своего бытия как движения. Процесс разрешения противоречия должен, очевидно, заключаться в том, чтобы противоположные стороны отношения обрели некое новое единство, в котором их противоположность была бы снята, исчезла. В принципе вполне реальна ситуация, когда в процессе разрешения противоречия одна из сторон отношения исчезает. Гибель одной из противоборствующих сторон, конечно, является способом разрешения противоречия, ибо вместе с уничтожением одной из сторон отношения уничтожается и само противоречие. Следовательно, чтобы сохранить себя как противоречие, последнее должно разрешаться таким образом, чтобы в том новом единстве, которое возникает, противоположности не просто исчезали, образуя абсолютное одно и то же отношения, но и различались бы, составляя в этой своей различенности единство с другим. В процессе своего разрешения противоречие порождает самое себя и с этой стороны оно есть постоянно воспроизводимое единство возникновения и прехождения[90].

Как видно, характерной особенностью существования противоречия является то, что в ходе его разрешения старое единство противоположностей рушится и возникает *новое*. Этот процесс неизбежно связан с соответствующим изменением сторон (полюсов) отношения. Возникшее в результате разрешения противоречия единство обосновывает существование сторон нового отношения, и, стало быть, нового противоречия, которое требует непременного своего разрешения и т. д. К сказанному следует добавить, что глубина изменений, которые испытывают при этом стороны отношения, зависит, очевидно, от остроты разрешаемого противоречия, что и определяет ту роль, которую играют те или иные материальные отношения вещей в организации новой вещи.

Действительно, если мы возьмем, скажем, отношения вещей, имеющих одинаковую сущность (отношения существования), то противоречия, которые имеют место при этом, будут, очевидно, не очень глубокими, поскольку противоположность и, таким образом, исключение друг друга каждой из сторон

[89] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 114.
[90] См.: Гегель. Наука логики, т. 1, с. 166.

отношения определяется несущественными признаками. Именно противоречиями существования определяются специфические проявления сущности вещи, ее бесконечные вариации. В качестве примера такого рода противоречий существования можно привести отношения товаров на рынке или отношения людей, скажем, в процессе производства. К. Маркс приводит пример того, как «один и тот же экономический базис — один и тот же со стороны основных условий — благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д. — может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирически данных обстоятельств»[91].

Теперь обратимся к случаю, когда вещи в своем взаимодействии друг с другом порождают новую вещь. Можно выделить, по-видимому, два типа генезиса вещей: первый тип — процесс порождения сущности новой вещи весьма скоротечен и потому превращение вещей, участвующих в процессе образования новой вещи в элементы новой системы, происходит в сущности одновременно. Видимо, именно такой тип порождения новой вещи мы имеем в процессах взаимных превращений элементарных частиц. Второй тип генезиса вещи носит более постепенный характер. Это путь развития сущности данной вещи (развертывание ее противоречия), в ходе которого противоположные моменты сущности разделяются вплоть до превращения их в крайности, выражающие в своей самостоятельности уже, по сути дела, разные сущности. Противоречие достигает своей наибольшей остроты и требует самого радикального своего разрешения. Поскольку, как отмечает К. Маркс, «действительного дуализма сущности не бывает», одна из крайних противоположностей, а именно та, которая выражает необходимость развития, берет верх над другой — возникает новая вещь. Примером такого типа генезиса новой материальной системы может служить история развития человеческого общества от капитализма к социализму.

Вернемся, однако, к первому типу генезиса вещи. Для большей наглядности и простоты рассуждений предположим, что в генезисе новой вещи принимают участие не более двух вещей (вещь А и вещь В). Остальные вещи, с которыми взаимодействуют указанные вещи А и В, суть условия их существования. Заметим также, что каждая из рассматриваемых вещей является друг для друга (в рамках имеющегося между ними отношения) условием и основанием (в указанном выше смысле) и отношение между ними есть отношение опосредствования, или детерминации.

---

[91] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. 2, с. 354.

Предположим, что условия, в которых имело место отношение между вещами А и В, резко и существенным образом изменились или, что, по сути, одно и то же, вещи А и В, находившиеся до отношения друг с другом в разных условиях своего бытия и, таким образом, непосредственно не взаимодействовавшие друг с другом, соотносятся теперь друг с другом в условиях, которые для них в данном случае оказываются необычными (с точки зрения их прежнего бытия). Так или иначе это приведет к изменению условий разрешения коренного для каждой из соотносящихся вещей противоречия и, таким образом, к изменению самих сторон отношения. Противоречие получит более широкую базу для своего существования и в конечном итоге разрешится путем такого соответственного изменения сторон отношения, такой внутренней перестройкой, затрагивающей суть взаимодействующих вещей, в результате которой возникнет более органичное их единство. Последнее и служит основанием генетически нового для рассматриваемых вещей (А и В) отношения.

Противоположные стороны отношения в результате разрешения противоречия всякий раз как бы приводятся, образно говоря, к общему знаменателю[92]. Если при этом условия существования измененных сторон материального отношения (и, таким образом, самого отношения) сохраняются, т. е. какое-то время остаются относительно неизменными, то противоречие будет воспроизводиться как это противоречие, воспроизводя, конечно, и то внутреннее единство сторон взаимодействия, которое выступает теперь уже как сохраняющееся единство, как основание новой вещи. Основание существует как конкретное тождество пока существует, воспроизводится противоречие, которое его порождает, оно есть, стало быть, субстанциональная основа возникающей вещи. Так высказанная в свое время еще Гераклитом мысль о том, что именно единство противоположностей образует то, что придает всякой вещи определенность и устойчивость, получает в философии диалектического материализма свое последовательное развитие.

Стороны отношения, породившего основание новой вещи, потеряли теперь уже былую свою самостоятельность и независимость друг от друга и выступают в новой для себя роли структурных элементов новой вещи. В силу своего, теперь уже существенного единства стороны отношения, породившего новую сущность, взаимодействуют с окружающими условиями уже не самостоятельно, а опосредованно, через это свое внутреннее единство, т. е. через основание, ставшее, как субстанциональная основа, сущностью новой вещи. Относительная неизменность этих отношений основания вещи с условиями

[92] См.: Ленин об элементах диалектики. М., 1965, с. 211.

его генезиса (условия в этой своей роли являются существенной предпосылкой основания) есть непременное условие воспроизводства противоречия, порождающего данное основание[93]. Собственно говоря, воспроизводство этого коренного для данной вещи противоречия и есть процесс соотношения сущности самой с собой, процесс самопорождения сущности, в котором последняя «определяет самое тебя как основание»[94]. Легко видеть, что условия генезиса сущности вещи есть одновременно и условия обнаружения, проявления возникшей сущности, условия ее существования. В самом деле, основание, как мы уже знаем, предполагает условия, но условия в такой же степени предполагают наличие основания, так как по определению они есть то непосредственное, с чем основание соотносится как со своей существенной предпосылкой.

В процессе генезиса сущности условия отрицаются, снимаются возникающим основанием до положения собственного момента основания. С другой стороны, возникшее основание отрицается условиями, которые теперь уже суть условия его существования. Так, условия и основание в своем диалектическом единстве образуют стороны того целого, которое мы определили как вещь. «Условия и основание,— отмечал Гегель,— это одно и то же существенное единство и как содержание и как форма. Они переходят друг в друга благодаря самим себе... Они полагают сами себя как снятые, соотносят себя с этим своим отрицанием и взаимно предполагают себя»[95]. Диалектика отношения «основание—условия» определяет основное противоречие самой сущности: сущность, с одной стороны, есть основанное, а с другой — основание (то, из чего должно быть понято существование вещи); как основание сущность есть нечто непосредственное, безусловное, как основанное (т. е. вышедшее из недр условий) — она есть нечто обусловленное, опосредованное. Постоянное воспроизводства этого противоречия составляет движение сущности как субстанции вещи, в процессе которого она не только самопорождает себя, но и обретает существование.

Итак, условия генезиса сущности вещи неотделимы от условий ее существования, более того, в известном смысле совпадают, что и обнаруживается в том факте, что благодаря именно условиям своего существования сущность вещи и получает возможность своего воспроизводства как основания вещи. Диалектическая природа сущности вещи обнаруживается в том, что ее определенность как основания вещи оказы-

---

[93] Абсолютная неизменность условий означала бы, очевидно, гибель противоречия, невозможность его воспроизводства как противоречия.

[94] См.: Гегель. Наука логики, т. 2, с. 70.

[95] Гегель. Наука логики, т. 2, с. 104—105.

вается двоякой[96]: как самопорождающееся основание вещи сущность соотносится сама с собой (различает самое себя, обосновывая собственную определенность) и тем самым получает определенность основанного; в процессе же своего полагания условиями сущность получает определенность основы. Как определенность основанного, определенность сущности есть качество вещи, а как определенность основы — ее свойства. Поскольку условия генезиса сущности есть вместе с тем и существенные условия ее существования, постольку свойства, выражающие определенность основы, есть существенные свойства.

Учитывая эту двоякую роль условий, легко обнаружить, что свойства есть то, в чем сущность находится (наличествует) как основание; вместе с тем сущность наличествует в этих свойствах лишь как обусловленное основание. Свойство, стало быть, не есть нечто, обусловленное только внешне, как это утверждалось в философии до Гегеля (см. разд. I); свойства — это собственные определения сущности, именно поэтому сущность не есть некая, лишенная определений, основа, находящаяся по другую сторону своего внешнего существования. Лишь в своем свойстве, а следовательно, и в самой своей сущности вещь имеет свое отличие от других вещей. В этом единстве внешности и существенности и состоит действительная диалектика бытия вещи.

Отсюда следует важный для понимания диалектики категорий вещь—свойство—отношение вывод, именно, что порождение сущности новой вещи всегда есть вместе с тем и процесс порождения существенных свойств этой вещи. Иначе говоря, свойства создаются, порождаются в определенных, генетических для возникающей вещи, отношениях вещей.

Иногда высказывается мнение[97], что поскольку свойство неотделимо от отношения (а оно действительно существует и обнаруживает себя только в отношениях вещей), постольку якобы свойство и отношение — это одно и то же и, следовательно, говорить о том, что свойства вещей могут создаваться в материальных отношениях, видимо, не имеет смысла. Прежде всего следует возразить против отождествления свойства и отношения, так как их диалектическое единство совсем не означает их абсолютного тождества. Отношение есть противоречие, и от того, как оно разрешается, зависит, как мы видели, решение вопроса о судьбе свойства. Отношения порождения (генезиса) и отношения проявления (существования) — необходимые аспекты действительного бытия ве-

[96] См.: Гегель. Наука логики, т. 2, с. 70.

[97] См.: Парнюк М. А. Вещь, свойство, отношение. — В кн.: Ленин и методологические вопросы современной науки, с. 108.

щи, и всякая реальная вещь существует как система материальных отношений вещей, которые в статусе уже ее элементов производят сущность этой вещи (генетическая структура) и обнаруживают ее существование (структура функционирования). Так, такая социальная вещь, как товар, возникает и существует лишь в системе материальных (общественных) отношений, которая необходимо включает в себя как сферу производства, так и сферу обращения вещей на рынке. В бытии всякой реальной вещи налицо, стало быть, существование разных подсистем отношений, единство которых только и образует действительную вещь.

Из сказанного видно, что генетическое отношение организует условия, из которых возникает новая вещь. Условия потенциально, в возможности содержат в себе основание будущей вещи, поэтому генезис новой вещи (нового существенного свойства), а затем и процесс ее дальнейшего развертывания, развития есть в сущности процесс, характеризуемый превращением возможностей, заложенных в условиях генезиса и существования вещи, в действительность. В самом деле, как известно, возможность состоит в возможности существовать или не существовать иначе, она заключает противоречие уже в самой себе, ибо возможность чего-либо (поскольку это «что-либо» еще только возможно) означает вместе с тем и возможность иного, в том числе и противоположного этому «что-либо» существования, а именно его невозможность. Поскольку в одном возможном содержится и его иное, возможное, по словам Гегеля, есть снимающее себя противоречие; в этом снятии противоречия оно и становится действительностью [98]. Материальные вещи, взаимодействуя друг с другом, всегда имеют возможность выхода за границу своей определенности, к превращению в другое. В каждой вещи в силу ее противоречивой природы содержится возможность собственного отрицания и, стало быть, возможность иной действительности.

Можно говорить о возможности порождения новой вещи и возможностях, заложенных в сущности данной, уже существующей вещи. Все это, очевидно, реальные возможности, наличие которых определяется противоречивой природой самого материального мира. Заметим, однако, что до тех пор, пока не определен круг конкретных условий, благодаря которым возникает новая вещь или обусловливается существова-

[98] Гегель. Наука логики, т. 2, с. 190.

ние уже данной вещи, указанные возможности существуют лишь абстрактно, выражая общую тенденцию бытия материального мира. Можно, следовательно, говорить об абстрактной возможности, предоставляющей при соответствующих условиях различные случаи своего конкретного осуществления: при определенных конкретных условиях она осуществляется неизбежно. В этом случае условия ее существования выражают вместе с тем и необходимость ее осуществления. Применительно к генезису вещи это означает, что, когда налицо полный круг условий, новая вещь возникает неизбежно.

Действительно, сущность возникшей вещи представляет собой именно такую конкретную возможность, так как уже условиями генезиса сущности определены и условия ее осуществления — сущность становится действительной, обнаруживая себя через свое существование как конкретно данная вещь. Возникновение новой вещи означает, конечно, и возникновение новых возможностей.

Из сказанного можно сделать вывод, что, во-первых, обусловленное внешним отнюдь не является только случайным и, во-вторых, понятие необходимости относится не только к тому, что уже произошло, существует, но и к тому, что должно осуществиться. В самом деле, понятием «необходимость» характеризуется все, что следует, вытекает из внутренней природы вещи, т. е. из ее сущности, все же обусловленное только другим и извне, т. е. не имеющее внутреннего основания в этой вещи, существует не необходимо, а случайно (или, как говорил Гегель, условно необходимо). Отсюда следует, что всякое случайное для данной вещи возможно лишь в плане абстрактной, а не конкретной возможности. Случайным для данной вещи оказывается, таким образом, все, что не детерминировано возможностями, иными словами, природой именно этой вещи.

Итак, условия генезиса субстанциональной основы (сущности) вещи есть вместе с тем и необходимые условия ее существования, благодаря которым сущность только и обретает определенность и обнаруживает свою самостоятельность как бытие вещи.

3. Вещь в процессе своего пребывания и развития (функционирование вещи). Сделанный выше вывод о том, что условия генезиса сущности оказываются в процессе ее становления вместе с тем и условиями ее обнаружения в виде некоторого многообразия существенных свойств, позволяет заключить, что вещь в действительности своего бытия представляет собой существенное единство в существенном множестве. Существенное множество — это множество существенных свойств, которые необходимо присущи вещи, поскольку в известном смысле при-

надлежат самой сути вещи (через условия, которые есть условия и генезиса сущности и ее существования) и, таким образом, вытекают, следуют из самой природы вещи. Именно в этом смысле существование вещи обосновано. Вместе с тем существование вещи обусловлено, обусловлено — в прямом смысле этого слова.

Отношения уже сформировавшейся сущности вещи с условиями ее существования есть процесс ее функционирования в качестве данной вещи. Благодаря этим отношениям сущность непрерывно воспроизводит, самопорождает себя как основание данной вещи. Налицо органическая связь, единство генетических и функциональных отношений, образующих данную вещь, из чего следует, что существенными для данной вещи будут, очевидно, не только генетические отношения, но и отношения, в которых сущность обнаруживает себя в виде существенных свойств, т. е. осношения функционирования. Это находит свое отражение, в частности, в том факте, что функция всегда выражает существенное отношение (свойство) вещи как целого.

Именно система генетических отношений и отношений функционирования организует вещь как целое. Из сказанного следует, что отношения, организующие вещь, включают в себя не все конкретное многообразие отношений, в которых она существует, а лишь систему ее существенных отношений. Случайное, несущественное в бытии вещи не является, следовательно, фактором или компонентом организации данной вещи. Этот вывод в полной мере относится, конечно, и к статистическим системам, ибо каждый компонент такой системы является элементом ее организации лишь в той мере, в какой он опосредствует собой существование ее интегральных, т. е. целостных характеристик.

Представление о вещи как системе функционально-генетических отношений выявляет процессуальный характер действительного бытия вещи. Вещь в процессе своего функционирования непрерывно воспроизводит как свое основание (сущность), так и условия своего бытия. Благодаря этому она и сохраняет себя, пребывая в качестве данной вещи. Вещь есть, таким образом, процесс, она находится в непрерывном движении, но в этом движении она сохраняет себя, представляя собой, по словам Ф. Энгельса, «движение в равновесии» [99]. Хорошо видно, что в своем функционировании вещь есть не что иное, как пребывание (сохранение) в изменении, как сохранение одного и того же состояния движения. Конечно, поскольку стабильность, неизменность условий генезиса и функционирования вещи относительна, постольку условны, относительны и сами рамки, границы су-

[99] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 632.

ществования вещи. Любая материальная вещь в своем функционировании находится в непрерывном процессе превращения и самообновления.

Итак, материальная вещь пребывает, именяясь, т. е. находится в непрерывном движении, есть процесс. Заметим, однако, что характер этих изменений может быть различным, и в зависимости от той роли, которую играют изменения в бытии вещи, их принято разделять на изменения количественные и качественные. Количественные изменения, как следует из самого определения, есть изменения количественной определенности вещи; это изменения несущественные, обусловленные чисто внешними обстоятельствами бытия вещи и происходящие в рамках одной и той же качественной определенности. Напомним, что качество есть единство (система) свойств и изменение количественной определенности вещи есть изменение интенсивности того или иного ее свойства. Эти изменения имеют (в рамках меры вещи) обратимый характер. Напротив, изменения качественной определенности вещи необратимы и имеют, таким образом, направленный характер. Для отражения такого типа изменения вещей в философии и науке выработано понятие р а з в и т и я.

Правда, иногда высказывается мнение будто «движение — всегда развитие» [100]; в этом случае, очевидно, не делается различия между количественными и качественными изменениями вещи. С такой точкой зрения, однако, трудно согласиться, как трудно согласиться с мнением А. Е. Фурмана, относящего к развитию в том числе и пространственные перемещения вещей [101]. Подобный подход не отражает, на наш взгляд, различной роли изменений вещи в процессе ее функционирования и, следовательно, не способствует ее научному познанию. В советской философской литературе все более утверждается точка зрения, согласно которой развитие есть процесс изменения качественной определенности вещи; оно носит необратимый, направленный характер и связано с разрешением противоречий, присущих сущности данной вещи [102].

Можно выделить, по крайней мере, два направления развития: прогрессивное и регрессивное. Оба эти направления развития могут, видимо, иметь место как при переходе от одного уровня организации к другому (от одной формы движущейся материи к другой), так и при развитии в рамках од-

---

[100] См., например, Б о с е н к о В. А. Диалектика как теория развития. Киев, 1966, с. 53.

[101] См.: Проблема развития в современном естествознании. М., 1968, с. 13.

[102] Обсуждение данной проблемы см. также в сб.: Принцип развития. Саратов, 1972.

ного и того же уровня организации [103]. В качестве примера можно привести человека: биологическое развитие человека дает нам картину перехода с одного уровня организации к другому как в прогрессивном, так и обратном, регрессивном направлении, социальная же жизнь являет картину его развития в рамках одного и того же уровня социальной организации и так же, как свидетельствует история, может заключать в себе моменты регрессивного развития. Между развитием вещей в рамках одного и того же уровня организации и развитием, связанным с переходом (движением) от одного уровня организации к другому, имеется очевидная связь.

Обратимся к механизму развития вещи. Он такой же, как и рассмотренный выше, механизм образования сущности новой вещи. И это не удивительно, так как процесс развития существующей вещи есть в своем конечном итоге процесс образования новой вещи. В самом деле, предположим, что в результате взаимодействия вещей друг с другом, при наличии отношений с другими вещами как условиями этого взаимодействия, возникла новая вещь. Имевшее место при этом противоречие в принципе разрешилось, и вещи, отношение между которыми стало теперь генетическим для возникшей новой вещи, выступают теперь уже в роли структурных элементов последней. Предположим, что противоречие, которое в данном случае породило основание новой вещи, разрешилось недостаточно полным образом (разрешилось частично), что проявилось, в частности, в том, что генезис новой вещи недостаточно глубоко затронул сущность ее структурных элементов (они не претерпели при этом глубоких и обширных существенных изменений) и не обеспечил, таким образом, их достаточной функциональной интеграции. Налицо, стало быть, условия, при которых коренное для вещи противоречие, воспроизводя себя (и таким образом основание новой вещи), стремится к более полному своему разрешению, что проявляется в установлении более органичного единства структурных элементов вещи за счет еще более существенного их изменения. Вот почему процессу развития вещи сопутствуют, с одной стороны, дальнейшая дифференциация и специализация (индивидуализация) структурных элементов, а с другой — рост их функциональной интеграции.

Процесс развития вещи приводит к образованию более органичного единства ее структурных элементов, а значит, и к более высокой организации целостности вещи. Характеризуя «развитие в направлении целостности» такой «органической системы», как буржуазное общество, К. Маркс подчеркивал, что предпосылки для этого развития заключены в

---

[103] Напомним, что вещи, находящиеся на одном и том же уровне организации, могут различаться по степени своей организации, которая также выражается в определенных качественных критериях.

недрах ее собственной природы, и история ее развития есть история превращения ее в целостность. «Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития» [104].

Надо сказать, что развитие системы в направлении ее целостности не является процессом, в котором, так сказать, «гасятся» специфические краски конкретного многообразия образующих ее вещей. Напротив, благодаря возникающему в процессе развития органическому единству вещи образуется такое, по словам К. Маркса, «освещение», погружаясь в которое как раз и оживают своей собственной контрастной свежестью «все другие цвета» и особенные модификации единой картины [105].

На развитие вещи оказывают влияние, очевидно, и изменяющиеся условия ее функционирования. Действительно, условия существования вещей, которые существенно изменились в процессе ее функционирования и, следовательно, уже отличаются от условий ее первоначального генезиса, также обусловливают обострение уже существующих противоречий сущности, способствуют возникновению новых и, таким образом, влияют на развитие вещи, на изменение ее качественной определенности, а значит и ее сущности. Так, социалистическая революция, как известно, начинается с захвата политической власти, целью которого является разрешение основного противоречия капиталистического общества — противоречия между трудом и капиталом. В области экономической это означает установление общественной собственности на средства производства. Однако разрешение этого противоречия в той полноте, как это делается на первоначальном этапе социалистической революции, не решает еще задачи построения социалистического общества и потому последующая история построения социалистического общества есть не что иное, как дальнейшее развитие социалистической революции.

Процесс развития вещи можно, следовательно, характеризовать с двух сторон: а) в плане обогащения имеющейся сущности вещи (образование новых дополнительных существенных свойств, реализующих более полно возможности, присущие данной сущности). Этот процесс развития идет до тех пор, пока сущность не обретет наиболее полную (а значит, и всеобщую) форму своего проявления. Таково, например, развитие, совершаемое товаром, который в функции денег становится всеобщей формой проявления сущности товара — стоимости; б) в плане изменения сущности вещи под воздействием изменившихся условий существования. Темп процесса изменения сущности будет, очевидно, зависеть от того,

[104] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 229.
[105] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 43.

насколько кардинально и всеобъемлюще изменяются условия ее существования. В действительности бытия вещи имеют место в той или иной мере оба указанных плана развития. Важно подчеркнуть, что так или иначе процесс развития вещи приводит, в конечном счете, к тому, что противоречие между старой, исходной в развитии вещи сущностью и ее измененной в ходе развития формой достигает предела, допустимого старой мерой вещи. Положение обеих сторон противоположности, которую представляет собой теперь сущность развивающейся вещи, оказывается неодинаковым, ибо только одна из них выражает необходимость дальнейшего развития вещи. Противоречие разрешается гибелью стороны противоположности, исчерпавшей возможности своего развертывания, в своем бытии утверждается новое содержание — возникает новая вещь.

Рассмотрим для примера систему капиталистического производства. Как показал К. Маркс, нормальное функционирование ее возможно лишь при условии расширенного воспроизводства не только вещественных факторов производства, но и капиталистических производственных отношений, иными словами, лишь при условии воспроизводства основного противоречия капиталистической системы — противоречия между трудом и капиталом. В самом деле, капиталист и рабочий выступают противоположными полюсами экономического отношения, осуществляемого в непосредственном процессе производства. Капиталист не совершает труда — его функцией являются применение капитала, воплощенного в средствах производства, и потребление наемной рабочей силы для производства прибавочной стоимости; функцией рабочего является создание стоимости и прибавочной стоимости. Иначе говоря, рабочий производит капитал, капитал производит рабочего. Каждый из них существует постольку, поскольку существует другой. Они суть разные стороны отношения, и в этом отношении друг с другом каждая из них оказывается противоположной по отношению к самой себе: капитал — это накопленный труд, а рабочий — товар, стало быть, тоже своеобразный «капитал».

Расширенное воспроизводство капиталистических производственных отношений (процесс накопления капитала) приводит не только к расширению базы существования противоречия между трудом и капиталом, но и его углублению, система капиталистического производства существует как развивающаяся система. Первоначально капитализм, как известно, развивался по восходящей линии — переход от простой формы кооперации к мануфактуре, а от нее к машинному труду; неизбежным результатом и предпосылкой этого процесса являлась концентрация производства и капитала. С возникновением монополистической формы капитала начи-

нается линия его нисходящего развития. Империализм есть уже такая фаза развития капиталистической системы, которая крайне обостряет основное противоречие капиталистического производства, поскольку централизация средств производства (монополии) и общественного труда достигает, по словам К. Маркса, «пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности» [106]. Вот почему монополистический капитализм есть «уже умирание капитализма, начало перехода его в социализм» [107]. Исторически изжив себя, исчерпав свои возможности, капитализм гибнет в огне социалистической революции, вызывающей более прогрессивную систему общественного производства.

Из сказанного выше следует, что все существующие материальные системы есть самовоспроизводящиеся системы (имеет место самодействие, самодвижение). Это, однако, не означает, что каждая такая система есть вместе с тем и саморазвивающаяся система. В самом деле, предпосылки для развития материальной вещи могут находиться как вне ее — изменение сущности вещи под воздействием изменившихся внешних факторов ее существования («навязанное» развитие), так и заключаться в природе самой вещи (системы) — развитие идет за счет тех предпосылок, которые заключены в сущности вещи (расширенное воспроизводство коренного противоречия — саморазвитие). Первый тип развития характерен для систем, находящихся в фундаменте организованного бытия материального мира, второй — для систем с более сложными формами организации (биологические и социальные системы). Такие системы не просто используют ресурсы окружающей среды (внешних условий) для своего простого вопроизводства (т. е. сохранения), они в значительной мере сами организуют условия и предпосылки своего сохранения (пребывания в качестве данной вещи) и развития. Характерным примером функционирования такой системы является, очевидно, человеческое общество.

В бытии реальной вещи моменты ее самодвижения и «навязанного» развития наличествуют в единстве, поскольку всякая вещь не только сама является системой, но и входит в качестве элемента в другие системы. Из факта одно-, многокачественности вещи следует, что вещь в процессе своего бытия может располагать многими линиями развития, наряду с ведущей, генеральной, которой оказывается всегда та, что наиболее полно реализует возможности, заложенные в ее сущности. Говоря о развитии материальных вещей как моменте (аспекте) их функционирования, следует подчерк-

[106] Маркс К. Капитал, т. 1 ,М., 1955, с. 766.
[107] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 165.

нуть, что понятие развития (как направленное изменение) имеет смысл применительно только к конечным системам и, видимо, неприменимо к материальному миру (движущейся материи) в целом: развитие выступает как конкретная форма самодвижения материи.

Причинность и детерминизм. Анализ объективной диалектики бытия вещи показывает, что действительность вещи есть система материальных отношений вещей, в которых она возникает и обнаруживает свое существование, иными словами, система отношений порождения и функционирования. Это позволяет подойти к решению ряда вопросов, связанных с обсуждением проблемы причинности [108].

Рассмотрим соотношение причинности и детерминизма. Надо сказать, что сама постановка такого рода вопроса возникла в связи с кризисом классической концепции причинности и вызвала к жизни ряд далеко не однозначных своих решений: причинность и детерминизм либо отождествляются [109] (что приводит в ряде случаев к отказу от понятия «детерминизм» при рассмотрении определенного класса явлений [110]), либо рассматриваются как выражающие разные классы объективных отношений вещей (взаимодействие вещей и связь состояний одной и той же вещи) [111], либо рассматриваются как частный, особенный случай друг друга (детерминизм — частный случай причинных отношений [112]; причинность — частный, особенный случай отношений детерминации) [113]. Как справедливо уже отмечалось в литературе, эти различия в понимании содержания и соотношения понятий причинности и детерминизма не являются, по-видимому, чисто терминологическими. Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к полученным выше результатам рассмотрения объективной диалектики бытия вещей.

Действительно, анализ природы взаимодействия вещей позволил выяснить, что материальные отношения вещей яв-

---

[108] См., например: Проблема причинности в современной физике. М., 1961; Бунге М. Причинность. М., 1962; Закон, необходимость, вероятность, М., 1967; Свечников Г. А. Причинность и связь состояний в современной физике. М., 1970; Детерминизм и наука. Новосибирск. 1972; Готт В. С. Философские вопросы современной физики. М., 1972; Парнюк М. А. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики. Киев, 1972; Современный детерминизм. Законы природы. М., 1973; Категория причинности в диалектической концепции связи. Свердловск, 1974.

[109] См.: Философия естествознания. М., 1966, с. 213.

[110] См.: Закон, необходимость, вероятность (статьи Амстердамского С., Августинека З. и др.).

[111] См.: Свечников Г. А. Причинность и связь состояний в современной физике.

[112] См.: Фок В. Критика взглядов Бора на квантовую механику. — «Успехи физических наук», 1951, т. XLV, вып. 1, с. 4.

[113] Парнюк М. А. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики.

ляются всегда отношениями обоснованности и обусловленности и в этом смысле имеют характер опосредствования (рассматриваем ли мы внутренний, сущностный уровень взаимодействия — генетический аспект взаимодействия или внешний — аспект функционирования взаимодействия). В отношениях вещи взаимно определяют друг друга, и, стало быть, любое материальное отношение (взаимодействие) может рассматриваться как отношение детерминации (лат. determinare — определять). Внешним проявлением взаимодействия вещей является их взаимная зависимость. Диалектически понятый детерминизм заключается, таким образом, прежде всего в признании всеобщей взаимосвязи, определенности и обусловленности объективно реальных вещей [114].

Материальная вещь существует как единство (т. е. система) отношений порождения (генетическая структура) и функционирования (функциональная структура), она суть система функционально-генетических отношений вещей, что следует, как мы видели, из функционально-генетической природы самого взаимодействия. Это означает, что все многообразие материальных отношений, в которых вещь возникает и обнаруживает свое существование, есть отношения детерминации. Следует, таким образом, согласиться с мнением М. А. Парнюка, что детерминизм есть учение о детерминации как процессе, в котором производятся (порождаются) материальные вещи и определяются способы их существования [115].

Нашей задачей сейчас не является выявление и характеристика различных типов детерминации. Важно подчеркнуть, что отношения порождения (назовем их причинными) есть одни из них [116]; они составляют, очевидно, главные факторы, детерминирующие бытие данной вещи.

Сказанного, по-видимому, достаточно, чтобы сделать следующий вывод: причинные отношения имеют место там, где идет процесс формирования сущности новой вещи, а также при воспроизводстве или кардинальном изменении сущности уже существующей вещи. Все же изменения, которые происходят в рамках меры данной вещи (т. е. в рамках ее данной качественной определенности), хотя и обусловлены взаимодействием данной вещи с другими вещами и существуют на

[114] Hörz H. Zum Verhältnis von Kausalität und Determinismus — Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1963, № 2.

[115] Парнюк М. А. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики, стр. 57.

[116] Помимо причинных отношений, среди отношений детерминации можно, по-видимому, выделить также отношения обоснования (детерминация сущностью явление, отношение целого и части) и отношения обусловленности (например, корреляции) и др. В. П. Бранский, например, выделяет 32 вида детерминации. (См.: Бранский В. П. Методологическое значение соотношения категорий причинности и детерминизма. — В кн.: Вопросы познания и методологии научного исследования. Л., 1969).

базе ее собственных генетических отношений, не являются, однако, причинными. Отсюда следует, что далеко не всякое отношение детерминации является причинным (в указанном выше смысле этого слова), подтверждая справедливость ленинских слов, что причинная связь является лишь частицей мировой универсальной связи [117].

В причинном отношении можно (довольно, конечно, условно) выделить носителей причинного отношения — причинный фактор [118], каковыми являются вещи, между которыми устанавливается причинное отношение, само отношение (взаимодействие) и действие (или результат причинного отношения). Таким образом, строго говоря, наступлению действия предшествует не причина (причинное отношение), а носители причинного отношения. Тем не менее, поскольку скорость взаимодействия конечна и процесс становления действия (процесс причинения) оказывается также конечным (протяженным во времени), постольку, имея в виду начало процесса причинения (начальная фаза разрешения противоречия) и его конечную фазу — наличие «ставшего» действия, можно говорить, что причина предшествует действию. Однако следует помнить об условности такого разделения; причина есть то, что имеет действие, осуществляет себя в действии и с прекращением деятельности причины прекращает, стало быть, свое существование и действие. Этот процесс, как не трудно видеть, хорошо иллюстрируется примером генезиса вещи: процесс порождения (причинения) новой вещи есть процесс становления ее сущности (действия), прекращение действия (сущности вещи) означает гибель производящей его причины (т. е. прекращение воспроизводства коренного для данной вещи противоречия). Иными словами, в понятии «причина» и «действие», в сущности, фиксируются различные моменты, фазы развертывания отношения причинения как процесса становления новой вещи (нового существенного свойства).

Условия, как было выяснено при рассмотрении процесса генезиса новой вещи, играют важную роль в осуществлении генетического (причинного) отношения. Без условий нет причинного отношения (причины). Строго говоря, причинение есть особая форма разрешения противоречия, связанная с выходом за рамки качественной определенности соотносящихся вещей (носителей причинного отношения), с возникновением новой вещи (или нового свойства). Сами носители причинного отношения, не говоря уже о том вещном фоне, в котором оно протекает, составляют необходимые условия

[117] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 143—144.

[118] См.: Сыромятникова А. А. Единство причины и условий в возникновении явлений. — В кн.: Категория причинности в диалектической концепции связи.

его существования. Именно изменение условий отношения вещей приводит к обострению существующего между ними противоречия, к развитию его до такой формы, которая требует самого радикального способа его разрешения, и таким образом определяет процесс превращения обычного отношения опосредствования в его особую генетическую форму — отношение причинения. При этом причинное отношение, разумеется, не перестает быть отношением детерминации, поскольку сами носители причинного отношения выступают, как мы уже сказали, условиями этого процесса. Имея это в виду, можно сказать, что действие (вещь, свойство) обусловливается через носителей процесса причинения.

Форма, характер разрешения противоречий, составляющих суть отношения детерминации, зависят от условий, конкретная же природа отношения, естественно, определяется природой вещей, являющихся носителями того или иного отношения. Условия (соответственно обычное отношение детерминации) относительно пассивны, не порождают новых вещей (свойств). Только в причинном отношении условия организуются для производства новой вещи (свойства). Причина есть генетическое отношение, и именно благодаря этой своей особенности она отличается от основания и условия, которые обосновывают и обусловливают, но ничего не производят. Легко видеть, что в отличие от других типов отношений детерминации причинное отношение характеризуется наличием в нем противоречия особой остроты, в силу чего оно, по словам Гегеля, «начинает деятельность из себя, не возбуждается ничем другим и составляет самостоятельный источник порождения из себя». Заметим, однако, что сама эта относительная самостоятельность причинного отношения возможна лишь при определенных условиях, т. е. при наличии иных (чем причинное) отношений детерминации (прежде всего, отношений обоснования и обусловливания).

Из сказанного выше о роли условий в осуществлении причинного отношения следует, что не может быть разных причин у одного и того же действия (но могут быть разные носители одного и того же причинного отношения, если иметь в виду в роли носителя причинного отношения вещь в целом), точно так же одна и та же причина (причинное отношение) не может порождать (при одних и тех же строго фиксированных условиях) разные действия [119].

Рассмотрение системной организации бытия вещей позволяет сделать однозначный вывод о соотношении причинных

---

[119] См. также: Сыромятникова А. А. Единство причины и условий в возникновении явлений. — В кн.: Категория причинности в диалектической концепции связи.

и функциональных отношений [120]. Последние (функциональные структурные отношения), как было показано, возникают и существуют в рамках бытия вещи лишь на базе ее генетических структурных отношений. Они суть разные аспекты, уровни рассмотрения взаимодействия вещей как отношения детерминации. Имея это в виду, следует согласиться с И. Я. Лойфманом, что причинные отношения лежат в основе всех форм связи, являясь в этом смысле «общим аспектом детерминации явлений» [121].

Понятие связи позволяет отобразить причинное отношение, представляющее собой сущностный (внутренний) аспект любого взаимодействия вещей на уровне его функционирования в форме зависимости сторон взаимодействия. Поэтому любая связь (в том числе и та, которая рассматривается как генетическая связь) является функциональной, а реальная функциональная связь имеет свой причинный аспект. Причина (причинное отношение, реализующее себя в действии), обосновывает функциональные отношения в буквальном смысле этого слова, обнаруживая себя как причина в функциональной зависимости вещей. Отсюда всякая функциональная связь (отношение) оказывается всегда (прямо или опосредованно) причинно обоснованной, что не означает, однако, процесса порождения, ибо, как мы уже имели возможность отметить выше, основание, как и условия, ничего не производит.

Надо сказать, что как успехи, так и трудности (в квантовой физике) классического понимания причинности связаны с понятием состояния. Последнее является фундаментальным понятием физики, отображающим вещь в каждый момент ее бытия. Под состоянием обычно понимают множество свойств, присущих данной вещи в данный (конкретный) момент времени ее жизни. Таким образом, в своем пребывании и развитии вещь предстает как последовательность следующих друг за другом состояний. Как система существенных свойств состояние вещи характеризуется ее качественной определенностью в каждый данный фиксированный момент времени ее жизни. Изменения состояния вещи могут носить двоякий характер: изменения, происходящие в рамках меры вещи, т. е. не меняющие сущностной основы вещи, ее качественной определенности (количественные изменения), и изменения, носящие более радикальный характер, затрагивающие сущность вещи (изменение качества). Поскольку вещь в своем существовании есть непрерывный ряд последовательно сменяющих

[120] Функциональные отношения — это отношения типа связи состояний, отношения соответствия, закономерной координации и др.; отношения корреляции рассматриваются как частный случай функциональных отношений.

[121] См.: Лойфман И. Я. Причинность и детерминизм. — В кн.: Категория причинности в диалектической концепции связи, с. 5.

друг друга ее состояний, постольку можно говорить о связи состояний одной и той же вещи (связь предыдущего и последующего состояний), а также о связи состояний разных, взаимодействующих друг с другом вещей. Возникает вопрос, является ли связь состояний вещи причинной связью? Классическое естествознание, как известно, отвечает на него утвердительно. Последовавший в связи с развитием квантовой физики кризис классической концепции причинности заставил несколько иначе взглянуть на вопрос о связи состояний. В работах ряда советских философов[122] было показано, что связь состояний (функциональные связи можно рассматривать как связи состояний сосуществующих вещей) не является причинной. Однако, если в отношении функциональных связей категоричность этого вывода представляется вполне оправданной, то в отношении иных связей состояний ответ на интересующий нас вопрос требует дополнительного рассмотрения. Связь состояний развивающейся вещи (т. е. связь состояний, характеризующих фазы изменения ее качественной определенности) следует, по-видимому, отнести к разряду генетических связей. То же самое можно, очевидно, сказать и о связи состояний разных, взаимодействующих друг с другом вещей: если в процессе взаимодействия вещи существенным образом изменяют друг друга (у них возникают новые существенные свойства), то связь состояний этих вещей будет генетической. Так, связь состояний элементов, образующих систему, является в определенном отношении генетической связью.

Возникает вопрос, к какому типу отношений — причинному или функциональному следует отнести генетическую связь вещей? На наш взгляд, генетическая связь есть, несомненно, функциональная связь. В самом деле, любая связь *причинно обоснована*. Однако это не означает, что каждая из взаимосвязанных сторон отношения является причиной изменения другой. Понятием связи, как мы уже не раз отмечали, отображается (и, таким образом, вычленяется) внешний аспект взаимодействия и потому «причинная связь» не может быть отношением порождения, хотя она, несомненно, есть генетическая связь. Так, между родителями и их детьми существует генетическая связь, но каждый из родителей не есть причина своих детей. Между явлениями одной и той же сущности также можно установить генетическую связь, но это, очевидно, не означает, что они находятся в причинном отно-

---

[122] См.: *Мелюхин С. Т.* Причинность и функциональная зависимость. — В кн.: Проблема причинности в современной физике; *Свечников Г. А.* Причинность и связь состояний в физике.

шении друг к другу [123]. В основе генетической связи лежит определенное причинное отношение, но сама она не есть процесс порождения.

В отличие от обычной функциональной связи, которая выражает изменения свойств соотносящихся вещей, не выходящие за рамки их меры, генетическая связь есть характеристика взаимной зависимости (связанного изменения) качественной определенности соотносимых вещей. Иными словами, генетическая связь — это такая связь, в которой причинное отношение обнаруживает себя непосредственным образом.

Характер возможного изменения состояния вещи (соответственно характер разрешаемого противоречия) определяется условиями взаимодействия вещей, которые разнообразят количественную и качественную неоднозначность условий бытия вещи, обусловливают многообразие форм проявлений ее сущности, статистическую природу ее существования. Различные конкретные условия взаимодействия вещей в разной степени реализуют, делают действительностью ту возможность (возможность возникновения и возможность проявления), которую заключают в себе условия порождения и сущность уже сформировавшейся вещи. Отсюда в любой реальной системе и существует некоторая количественная и качественная неопределенность элементов и их связей [124].

Различия и условия реализации той или иной возможности определяют различную вероятность ее осуществления. Вероятность есть, следовательно, количественная характеристика, мера возможностей вещи, зависящая от изменяющихся условий, детерминирующих вещь. В связи с обсуждением данного вопроса следует подчеркнуть, что хотя понятие вероятности, бесспорно, имеет определенное объективное (в указанном смысле) содержание, оно тем не менее есть способ описания возможного движения системы (вещи). Этим мы хотим сказать, что действительная линия реализации той или иной возможности при данных конкретных условиях не носит вероятностного характера; при данном круге условий возможность реализуется однозначно, т. е. единственно возможным образом. Аргументом в пользу такого утверждения может служить, по-видимому, также тот факт, что причина и действие неразрывны во времени, т. е. с окончанием процесса причинения заканчивает свое существование и действие. Рассмотренный выше процесс генезиса вещи и ее функционирования подтверждает такого рода отноше-

[123] Интересные соображения по поводу необходимости различения генетической связи от причинной приводятся В. И. Плотниковым. — См.: Причинность и генетическая связь — В кн.: Категория причинности в диалектической концепции связи.

[124] См.: Бриллюэн Л. Научная неопределенность и информация. М., 1966.

ние между причиной и действием: до тех пор, пока воспроизводится коренное противоречие вещи, вещь (основание вещи, рассматриваемое в данном случае как действие) существует однозначно.

Вместе с тем неоднозначность условий бытия вещи и, следовательно, условий осуществления причинного отношения есть объективный факт. Означает ли этот факт существование «вероятностной причинности»? На наш взгляд, нет[125]. В самом деле, проведенное выше рассмотрение проблемы позволяет сделать вывод, что причинное отношение многозначно не по форме своего *действительного* осуществления, а по форме своего ожидаемого функционального обнаружения, поскольку условия обнаружения причинного отношения действительно достаточно неоднозначны. Однако некоторое многообразие форм обнаружения причины (многообразие явлений действия) не выходит за рамки относительной неизменности качественной определенности порождаемого действия, ибо в противном случае речь должна была бы идти уже о другой причине, а не о той, которая породила именно *это* действие. Отсюда некоторая неопределенность, неоднозначность не наступления, а обнаружения действия. Эта неоднозначность действия есть, очевидно, неоднозначность, неопределенность его количества, которая, однако, не выходит за рамки его меры. Отношение причина — действие не носит вероятностный характер и, стало быть, никакой особой «вероятностной» причины не существует, а есть лишь вероятностный способ описания ожидаемого обнаружения действия при некоторой неоднозначности условий осуществления причинного отношения.

Представление о вероятностном характере причинения возникло, по-видимому, в силу известного смешения онтологического и гносеологического (познавательного) аспектов проблемы причинности (действительного течения процесса причинения и способа его описания). Определенную роль при этом очевидно сыграл также традиционный для классического естествознания подход к любому отношению детерминации как отношению причинному. В качестве примера, показывающего несостоятельность классической концепции причинности, обычно берут поведение электрона при прохождении его через дифракционную решетку. Как известно, лишь с определенной долей вероятности можно предсказать, в какое именно место экрана попадет летящий электрон. Заметим сразу же, что, с нашей точки зрения, в данном примере вообще не имеет смысла говорить о причинах, поскольку речь

---

[125] См.: *Парнюк* М. А. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики, с. 183; *Кравец* А. С. Вероятность и системы. Воронеж, 1970.

идет о поведении «одного и того же» электрона. В самом деле, движение электрона при прохождении дифракционной решетки детерминировано условиями (условиями испускания и дальнейшего движения и взаимодействия с решеткой), но эта детерминация носит не причинный, а функциональный характер, поскольку в данном случае речь идет не о существовании самого электрона как некоей вещи, а только об изменении его состояния, которое и определяет статистическую картину пространственного распределения (попаданий) электрона на экране. Заметим, что причинное изменение состояния электрона при прохождении его через дифракционную решетку означало бы, по-видимому, превращение его в другую элементарную частицу, т. е. в другую вещь, с иной, чем у электрона, качественной определенностью. Надо сказать, что и в этом случае действительное движение каждого электрона при данных конкретных условиях этого движения осуществлялось бы единственно возможным образом. С точки же зрения ожидаемого поведения электрона в относительно идентичных условиях его взаимодействия с решеткой этот процесс носит явно вероятностный характер (ψ-функция и описывает возможные состояния микрообъекта).

Анализ отношений детерминации показывает, что в гносеологическом плане детерминизм утверждает принцип познания вещей в их взаимной связи и обусловленности. Принцип же причинности, конкретизируя эту общую познавательную установку, требует идти в научном познании дальше—от познания внешней обусловленности вещей (их функциональных связей) к генезису их сущности, к причинам, порождающим их. «Действительное познание причины,— подчеркивал В. И. Ленин,— есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» [126]. Этот переход, однако, невозможно понять без представления о закономерном характере системной организации бытия реальных вещей.

Закономерный характер бытия вещей. В разнообразии и смене явлений закон есть нечто постоянное, пребывающее, тождественное себе, в этом смысле закон есть единство в явлении (существенное единство) и составляет его существенное содержание. Хорошо видно, что закон и сущность есть понятия однопорядковые, но не тождественные. Закон есть отношение между сущностями, или существенное отношение, и потому любой закон не выражает всей сущности, а лишь какой-то ее момент, сторону (аспект). Именно поэтому «всякий закон узок, неполон, приблизителен» [127]. Следовательно, не только явление, но и сущность по

---

[126] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 142—143.
[127] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 136—138.

своему содержанию значительно богаче закона. Поскольку закон — это существенное отношение, т. е. необходимая, устойчивая связь в явлении, постольку структурные отношения, организующие вещь, есть, очевидно, закономерные отношения.

В системном бытии вещи можно, как мы видели, выделить две подсистемы структур, организующих вещь: генетическую структуру и структуру функциональную. Это означает, что познание закономерного бытия вещи (системы) есть познание законов ее генезиса и функционирования. Первым, кто обратил внимание на необходимость их различения, был, повидимому, К. Маркс, показавший соотношение законов развития и функционирования системы на примере анализа капитала и вообще истории возникновения и развития человеческого общества.

Если законы функционирования определяют особенное в явлении, специфическую форму бытия сущности (необходимость именно такого, при данных условиях, ее специфического функционирования), то законы генезиса — генеральную необходимость возникновения и развития самой сущности вещи. Так, законом образования и дальнейшего развития человеческого общества является взаимодействие человека с окружающим его миром природы, реализуемое в форме его деятельности. Законы же функционирования общества определяют то особенное, что отличает, скажем, одну общественно-экономическую формацию (иначе говоря, одну конкретно-историческую форму этого отношения) от другой.

Законы генезиса (развития) вещи можно обозначить как причинные законы, а законы функционирования как функциональные. Большинство законов, выявляемых, например, в физике, являются функциональными. Это, конечно, не означает наличия какой-то пропасти между причинными и функциональными законами. Подобно тому, как генетическая структура системы лежит в основании ее функциональной структуры, законы генезиса (причинные отношения) лежат в основе функциональных законов (функциональных связей). Возьмем, к примеру, известный из физики закон пропорциональности теплопроводности и электропроводности металла (закон Видемана—Франца). Этот закон устанавливает функциональную связь теплопроводности с электропроводностью, но ни одна из сторон этой взаимозависимости не является причиной другой. В основе существования этой связи лежит движение свободных электронов в проводнике, которое и следует, видимо, рассматривать как причинное отношение, определяющее самое существование этого физического факта.

Выявление законов функционирования вещи позволяет подойти к раскрытию содержания ее сущности, выявить (в конечном счете) закон ее образования и, таким образом, объяс-

нить бытие вещи. Так, анализ функционирования капиталистической системы производства позволил К. Марксу выяснить основные закономерности возникновения и развития человеческого общества.

Итак, системно организованное бытие вещи всегда носит закономерный характер, основанный на всеобщем универсальном взаимодействии вещей.

Ограниченность вещи и конечный характер ее бытия. Еще древнегреческие атомисты пришли к выводу, что если исходить из конечного числа форм бесконечных по своей численности атомов, образующих мир вещей, то следует признать бытие всякой реальной вещи ограниченным и конечным, поскольку она (вещь) будет в этом случае обладать в принципе вполне конечным числом свойств. В основе современных представлений о конечности всякого конкретного существования находится выявленный в физике фундаментальный факт конечности скорости, а значит, и времени, всякого взаимодействия (C — const.). В силу конечности времени причинного взаимодействия число его опосредований также конечно и время жизни вещи есть, следовательно, время существования системы взаимодействия вещей, которые ее образуют. Вещи возникают в качестве данных вещей и уничтожаются, всякая вещь имеет, стало быть, свое, присущее ей время жизни, конечна. Конечность числа отношений, образующих данную вещь, обусловливает ее отграниченность от других вещей, в силу чего вещи в своем реальном бытии оказываются и конечными, и ограниченными. В связи с этим возникает вопрос: «Как понимать тезис о неисчерпаемости свойств вещи?»

Если учесть, что свойства вещи не есть нечто, обусловленное только внешними для нее отношениями с другими вещами, но принадлежат и самой сути вещи (и в этом смысле обоснованы ею), то следует признать, что в силу конечности числа отношений, опосредствующих образование и существование данной конкретной вещи, число ее существенных свойств (как бы оно ни было велико) конечно и, следовательно, в принципе исчерпаемо. Отсюда следует, что вопрос об абсолютной неисчерпаемости свойств имеет онтологический смысл, очевидно, лишь применительно к материальному миру в целом (движущейся материи), применительно же к бытию конкретных вещей он имеет чисто гносеологический аспект—неисчерпаемость свойств познаваемой вещи оказывается существенным образом связанной с исторически условными границами самого процесса познания. Очевидно, именно этот гносеологический аспект неисчерпаемости свойств познаваемой вещи имел в виду В. И. Ленин, когда писал, что «сущность вещей или «субстанция» тоже относительны; они выражают только углубление человеческого по-

знания объектов, и если вчера это углубление не шло дальше атома, сегодня дальше электрона и эфира, то диалектический материализм настаивает на временном, относительном, приблизительном характере всех этих вех познания природы прогрессирующей наукой человека» [128].

Разумеется, при решении этого вопроса следует учитывать всю относительность такой градации, как «исчерпаемость—неисчерпаемость». Ситуация здесь в известном смысле напоминает ту, которая имеет место в отношении категорий «конечное—бесконечное»: то, что бесконечно в одной системе отсчета, конечно в другой, и наоборот. Поскольку существование познающего разума конечно, постольку с точки зрения времени его существования познавательная неисчерпаемость свойств реальных вещей является почти очевидной. Конечные, в рамках определенных отношений природы, вещи в системе отсчета, связанной с жизнью познающего разума, оказываются для последнего практически бесконечными (в смысле неисчерпаемости). Следует учитывать также, что, по-видимому, многие вещи погибают (исчезают), так и не успев раскрыть (обнаружить) во всей полноте свою сущность. Вместе с тем существует возможность и такой ситуации, когда в процессе развития вещи сущность обретает наиболее полную форму своего проявления (например, процесс образования капитала), создавая тем самым условия для исчерпывающего познания данного предмета. Совершенно очевидно, что «исчерпаемость» свойств таких вещей определяется временем их жизни. О неисчерпаемости свойств конкретных вещей в онтологическом плане следует, видимо, говорить только в смысле тех потенциальных возможностей, которые заложены в условиях их порождения и существования. Но реализация этих возможностей будет, вообще говоря, означать появление уже иных вещей с иными границами своего бытия. Материальный мир как мир вещей в этом смысле оказывается действительно неисчерпаем в силу тех бесконечных возможностей, которые таит в себе вечно движущаяся и развивающаяся материя. «Электрон так же неисчерпаем, как и атом, природа бесконечна...» — писал В. И. Ленин в начале нашего века, и современная физика убедительно подтверждает справедливость этого вывода. Современные физические представления позволяют предположить, что мир элементарных частиц (микромир) удивительным образом смыкается с макрокосмосом, со всей Вселенной. Да, природа бесконечна. Но она бесконечна как многообразие вполне конечных и ограниченных в своем конкретном бытии вещей. И потому тезис об абсолютной неисчерпаемости мира (движущейся материи) в целом не означает

[128] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 277.

абсолютной онтологической неисчерпаемости свойств всякой конкретной вещи. Только в этом случае человеческое мышление «по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину» [129].

Мир бесконечен в целом и конечен в каждом отдельном фрагменте своего бытия. Разумеется, эта конечность и ограниченность не абсолютны в силу наличия в природе мировой универсальной связи. Познающее мышление оказывается, таким образом, перед противоречием: с одной стороны, задача исчерпывающим образом понять систему мира в ее совокупной связи, а с другой — невозможность полностью решить эту задачу. Однако именно это противоречие является, по словам Ф. Энгельса, «главным рычагом всего умственного прогресса и разрешается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества» [130].

4. Материальный мир как мир вещей и совокупный процесс. Анализ диалектики бытия отдельной вещи позволил выявить ее системный характер. Всякая вещь оказывается системно организованной как данное конкретное целое и в своем существовании необходимо предполагает бытие других вещей. Материальный мир (движущаяся материя) представляет, таким образом, бесконечное многообразие различным образом организованных систем (вещей) и, как увидим далее, сам, в силу универсального взаимодействия вещей, суть система. Различным формам движущейся материи соответствуют различные уровни ее организации, и высказываемая в литературе [131] мысль, что именно введение понятия формы движения материи позволило Ф. Энгельсу развить системное понимание движущейся материи, является вполне справедливой. Современное научное знание выделяет такие формы движения материи, как физическая, химическая, биологическаяа и социальная. Особое место занимают физические формы движения материи; они являются своеобразным фундаментом других, поскольку все нефизические формы движения материи и функционально, и генетически связаны с ними.

Соответствующие формам движения уровни организации материи образуют сложную иерархию структурных образований материального мира. С учетом того, что было сказано выше о месте физических форм движения среди других форм движущейся материи, это означает, что многообразию типов физических форм движения соответствует структурное многообразие природных систем. Если иметь в виду про-

---

[129] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 137.
[130] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 36.
[131] См.: Лойфман И. Я. Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1973, с. 8.

странственно-временные параметры материальных систем, то масштабная лестница, характеризующая иерархию системной организации известной нам в настоящее время области материального мира, находится в пределах $l=10^{-14}$ см, $t=10^{-23}$ с, $-l=10^{28}$ см, $t=10^{18}$ с [132].

Выше отмечалось, что для движущейся материи характерно диалектическое единство двух противоположных тенденций: процессов организации и дезорганизации. В самом деле, вещь возникает, формируется в качестве данной конкретной вещи, затем деградирует, разрушается и, наконец, гибнет. Возникновение и уничтожение вещи есть исходный и конечный пункты ее бытия, между которыми находятся линии ее восходящего и нисходящего развития. Неизбежно повторяясь в бытии каждой вещи, этот процесс для материального мира принимает характер бесконечного круговорота, идея которого была так ярко изложена Ф. Энгельсом в «Диалектике природы». «Вот вечный круговорот,— писал он,— в котором движется материя, круговорот, который завершает свой путь лишь в такие промежутки времени, для которых наш земной год уже не может служить достаточной единицей измерения; круговорот, в котором время наивысшего развития, время органической жизни и тем более время жизни существ, сознающих себя и природу, отмерено столь же скудно, как и то пространство, в пределах которого существует жизнь и самосознание; круговорот, в котором каждая конечная форма существования материи — безразлично, солнце или туманность, отдельное животное или животный вид, химическое соединение или разложение — одинаково преходяща и в котором ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения» [133].

Идея круговорота в природе как формы ее саморазвития, отражая материальное единство мира, всеобщий (следовательно, единый) для всего материального мира характер законов его движения (законы диалектики), необходимо приводит к представлению о «мире в целом» («мир как целое»).

Надо сказать, что правомерность самого понятия «мир в целом» в настоящее время оспаривается многими философами и естествоиспытателями. В качестве аргумента при этом выдвигают, как правило, следующее положение: утверждают, что мир не есть некое целое, ибо он не является (в целом) объектом исследования [134]. В сущности это положение есть не

---

[132] См.: Зельманов А. Л. Многообразие материального мира и проблема бесконечности Вселенной. — В кн.: Бесконечность и Вселенная. М., 1969.

[133] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 362—363.

[134] См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 21—22.

что иное, как позитивистское «развитие» известного тезиса И. Канта о том, что «мир в целом», поскольку он чувственно не дан человеку, есть «вещь в себе», в силу этого непознаваем и потому сама попытка ответить на вопрос, что он собой представляет, приводит к неразрешимым логическим противоречиям (антиномиям).

Следует, конечно, согласиться с бесспорным фактом, что «мир в целом», т. е. движущаяся материя во всем бесконечном многообразии своих структурных форм, в принципе не может быть дан человеку эмпирически, быть объектом эмпирического исследования. Однако тот же Кант совершенно справедливо заметил, что если мир в целом и не дан в опыте, то он дается посредством опыта (см. разд. I). Заметим в связи с этим, что и любой фрагмент материального мира, всякая материальная вещь так же эмпирически никогда не дана субъекту вся сразу, целиком. Любая материальная вещь, будучи эмпирически дана познающему субъекту той или иной своей стороной, гранью, как целое является объектом лишь теоретического мышления. Подобно этому движущаяся материя (материальный мир), познаваемая человеком в отдельных ее проявлениях, отображается синтезирующей теоретической мыслью в представлении о мире и как *закономерном целом*. В этом смысле так называемый «мир в целом» и является объектом теоретического познания — философии. Именно так, через выявление всеобщих закономерностей мир в целом выступает как объект познания, например, у Лейбница.

Здесь можно провести известную аналогию с существованием таких теоретических объектов познания, как пространство и время. В самом деле, познающему сознанию эмпирически даны не пространство и время, а пространственные и временные отношения (причем с разных своих сторон). И лишь теоретическая мысль синтезирует разрозненные представления о реальных пространственных и временных отношениях вещей, образуя понятия пространства и времени. Мы говорим о тех или иных свойствах пространства и времени (метрических, топологических и др.), подразумевая тем самым, что речь идет о пространстве и времени как неких целостностях, т. е. вещах. Эта особенность познающего мышления приводит порой к известной в истории познания ситуации, когда созданные человеческой мыслью абстракции начинают онтологизироваться, что имело, кстати говоря, место и в отношении пространства и времени (отождествление пространства и времени с той или иной материальной субстанцией, рассмотрение «взаимодействия» пространственно-временного континуума с материей и т. п.). Словом, возникает ситуация, которую Ф. Энгельс характеризовал в следующих словах: «Это старая история. Сперва создаются аб-

стракции, отвлекая их от чувственных вещей, а затем желают познавать эти абстракции чувственно, желают видет время и обонять пространство»[135]. Подобно времени и пространству «мир в целом», не будучи дан как таковой (т. е. как отдельный объект) чувственному познанию, является тем не менее объектом теоретического мышления.

Другое возражение против понятия «мир в целом», а, стало быть, и против представления о его системной организации покоится в сущности на традиционном понимании системной организации материальных вещей, суть которого можно резюмировать положением «состоит из». При этом неявно предполагается, что любая вещь не только состоит из других вещей, являющихся ее структурными элементами, но и сама является составным элементом другой, более общей, более обширной системы. В соответствии с представлениями классического материализма о материи как нечто безграничном и бесконечно протяженном, иерархия пространственно-временных структур в таком материальном мире мыслится как бесконечный ряд состоящих друг из друга материальных систем, что-то вроде известных русских деревянных матрешек. «Когда материальный мир называют условно системой, — пишут Л. Б. Баженов и М. Г. Гаазе-Рапопорт, — имеют в виду не весь мир, не мир как одно целое, а то, что любое материальное образование (конечное) может рассматриваться как система, что в бесконечном мире для всякой системы существует большее конечное образование, ее содержащее, что такое последовательное расширение размеров систем не имеет конца, что не существует самой большой системы»[136]. Не трудно видеть, что тезис о не имеющем конца последовательном расширении размеров систем явно противоречит выводу о несуществовании «самой большой системы». Налицо антиномия в духе тех, которые в свое время были предложены Кантом: конечность и ограниченность бытия всякой материальной системы — бесконечность и безграничность мира.

Разумно, однако, предположить, что материальный мир, системный в каждом своем конкретном фрагменте, не может (в силу универсального характера движения, являющегося способом его бытия) не представлять собой в определенном смысле систему и в целом, не может не быть «целым миром». Совершенно ясно, что традиционная (назовем ее «составной») модель организации материального мира в этом случае не «работает».

---

[135] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 550.

[136] См.: Баженов Л. Б., Гаазе-Рапопорт М. Г. Вместо послесловия: — В кн.: Петрушенко Л. А. Самодвижение материи в свете кибернетики. М., 1971, с. 275.

Действительно, существование конечной скорости распространения взаимодействия ($C = \text{const}$) налагает определенные ограничения на пространственно-временные параметры действительных материальных систем: время существования той или иной материальной системы может быть сравнимым, но не может превосходить время существования взаимодействия; это означает, что экстраполяция пространственно-временных параметров систем в область бесконечно большого в принципе теряет всякий смысл. Ограниченность «составной» модели структурной организации материального мира обнаруживается и в том факте, что к достаточно протяженным материальным образованиям применение таких понятий, как «одновременность» событий, «состояние», видимо, утрачивает смысл [137] (все по той же самой причине — конечности скорости распространения взаимодействия). В самом деле, как следует из современных физических представлений, одновременность событий, определяемая в какой-нибудь области вращающейся системы имеет смысл лишь с точностью до некоторой величины, зависящей от размеров области и от угловой скорости вращения системы. Достаточно сказать, что если на Земле, вследствие ее суточного вращения, одновременность имеет смысл с точностью порядка $2 \cdot 10^{-7}$ с, для Солнца эта величина уже порядка 10^{-4} с, то для сверхгалактик она может достигать миллиона лет, а для обозримой области метагалактики эта величина составит (с точки зрения нашей земной истории) еще более внушительную цифру. Далее, поскольку состояние системы определяется относительно единого для всех элементов системы времени (т. е. покоится на одновременности происходящих в данной системе событий), постольку оно (понятие состояния) становится неприменимым для достаточно протяженных и быстро изменяющихся материальных образований. Другими словами, с точки зрения «составного» типа систем материальный мир (движущаяся материя) действительно трудно представим как «мир в целом», как некая бесконечно протяженная по своим масштабам система с едиными для нее физическими параметрами (единое время, состояние и т. д.).

Надо сказать, что физика микромира также дает материал, свидетельствующий о том, что традиционное понимание структурной организации материи не работает и здесь. Так, ни одна из известных к настоящему времени элементарных частиц не состоит из каких-либо других, более мелких по размерам структурных единиц; например, π-мезон, дис-

[137] См.: Зельманов А. Л. Многообразие материального мира и проблема бесконечности Вселенной. — В кн.: Бесконечность и Вселенная, с. 287—288.

социирующий в процессе распада на М-мезон и электрон или K^+-мезон, образующий в процессе распада π^{+-} и π°-мезоны, с последующим распадом π°-мезона на γ-квант и электрон-позитронную пару ($\pi^{\circ} \to \gamma + e^+ + e^-$), не состоит из них; последние же не являются частями исходной частицы [138]. Имеет место факт взаимной превращаемости элементарных частиц, что говорит за то, что взаимодействия элементарных частиц представляют собой такие процессы, которые, по-видимому, лежат в самом фундаменте материального мира.

Если известные нам элементарные частицы не являются «составными», не состоят из других как своих внутренних структурных элементов, то как в таком случае возможно представить генезис и существование элементарных частиц как определенным образом организованных материальных вещей? В этой связи уместно вспомнить приводимую уже выше идею «бутстрапа» (bootstrap), предложенную Дж. Чу и Фраутчи для объяснения существования сильно взаимодействующих частиц [139]. Согласно этой гипотезе все сильно взаимодействующие частицы целиком обязаны своим существованием тем же силам, благодаря которым они взаимодействуют друг с другом (т. е. силам, вызванным обменом сильновзаимодействующими частицами). Иными словами, каждая частица участвует в порождении других частиц, которые в свою очередь порождают ее [140]. Так, в системе протон—нейтрон (атомное ядро) имеет место сильное взаимодействие обоих нуклонов с π-мезонами, при котором эти частицы, испускаемые каждым из нуклонов, поглощаются другим, так что нуклоны как бы обмениваются π-мезонами; массой мезонов определяется радиус действия ядерных сил, токи мезонного облака вокруг нуклонов определяют магнитные моменты этих частиц. Надо сказать, что электронно-нейтринное поле также вносит свою долю в физические свойства обоих нуклонов. Как видно, протон и нейтрон своим существованием действительно обязаны другим частицам. Можно предположить, что такая система сильновзаимодействующих час-

---

[138] Открытие унитарной симметрии позволило классифицировать сильновзаимодействующие частицы на ряд групп и представить члена каждой группы как различные состояния одной частицы — кварка и соответствующей ему античастицы. Но, как следует из существа этой теории, ни одна из сильновзаимодействующих частиц при этом не состоит из других.

[139] Как известно, протон и нейтрон взаимодействуют посредством сильных и короткодействующих ядерных сил, благодаря которым эти элементарные частицы и связаны в атомных ядрах. Большинство известных элементарных частиц (за исключением фотона, электрона, мюона и двух видов нейтрино) участвуют в этих сильных взаимодействиях.

[140] Чу Дж., Гелл-Манн М., Розенфельд А. Сильновзаимодействующие частицы.— В сб.: Элементарные частицы. М., 1965, с. 111.

тиц единственным образом определяется сама через себя и, следовательно, специальные симметрии сильновзаимодействующих частиц не накладываются извне, но формируются в процессе взаимодействия (самопорождаются) в качестве необходимых условий самосогласованности параметров взаимодействующих частиц.

Идея «бутстрапа» дает возможность нарисовать несколько иную (чем традиционная) картину системной организации мира материальных вещей. Замечательно, что при такой форме организации материальных систем отпадает необходимость в существовании систем более обширных, чем рассматриваемые, и содержащих последние в качестве элементов, из которых они состоят. Это обстоятельство позволяет распространить гипотезу «бутстрапа» и на другой полюс системной организации материального мира — на область взаимодействия гигантских космологических систем, на движущуюся материю в целом, тем более что с точки зрения современных физических представлений не исключено определенное единство этих, казалось бы, столь отдаленных друг от друга структурных уровней материального мира. В основе этого единства лежит круговорот материи. Относительно же физических гипотез, касающихся единства микро- и макромакромира (мегамира), уместно напомнить оригинальную идею фридмона М. А. Маркова [141].

Известно, что при взаимодействии элементарных частиц возникающая результатирующая система имеет массу, меньшую, чем общая масса исходных, участвующих во взаимодействии частиц (дефект масс); часть этой общей массы покидает систему в виде различного рода излучений. Так возникла идея строить частицы данных масс за счет других частиц, обладающих бóльшими массами (π-мезоны из более тяжелых нуклонов и антинуклонов, нуклоны из еще более тяжелых — кварков). Хотя существование кварков экспериментально еще не подтверждено, изучение резонансных взаимодействий элементарных частиц приводит к открытию все более и более тяжелых частиц—резонансов с массами, значительно превышающими массу нуклона. Естественно возникает вопрос: насколько далеко может идти такой процесс возрастания масс микрообъектов? [142] Не может ли возникнуть ситуация, когда в ультрамалых пространственно-временных областях будут рождаться частицы макроскопических, а, быть может, и бесконечно больших масс (больших гра-

---

[141] См.: Марков М. А. О понятии первоматерии. — «Вопросы философии», 1970, № 4.

[142] Барашенков В. С., Блохинцев Д. И. Ленинская идея неисчерпаемости материи в современной физике. М., АН СССР, 1970, с. 23.

витирующих масс)? М. А. Марков обращает внимание на обстоятельство, которое возможно свидетельствует об известной ограниченности этого процесса и вместе с тем указывает, видимо, еще на одну грань, где микро- и макромир могут тесно смыкаться друг с другом. Дело в том, что большая гравитирующая масса, локализованная в малой области, вызывает большой гравитирующий дефект масс (гравитационное взаимодействие, будучи сверхслабым, в данном случае ведет себя как сильное взаимодействие); если рассматривать вариант не полностью замкнутой (или «почти» замкнутой) фридмановской вселенной, то в зависимости от этого «почти» полная масса такой вселенной может быть как угодно малой [143], иначе говоря,масса целой вселенной может стать, например, равной массе нейтрона, и для внешнего наблюдателя поведение такой «вселенной» по отношению к действующим на нее силам будет аналогичным поведению частицы с массой, равной массе нейтрона. Таким образом, вселенная в целом может оказаться микрочастицей, а микрочастица содержать в себе целую вселенную. Такую гипотетическую систему в ее конечном состоянии М. А. Марков назвал фридмоном. Очевидно, материальный мир не существует в виде единственной частицы — вселенной. Напротив, в духе рассмотренной выше гипотезы «бутстрапа» движущуюся материю можно представить как бесконечно многообразную систему взаимодействующих друг с другом фридмонов; проблемы элементарных частиц и космологии оказываются связанными в единый узел.

Идея фридмона совместно с идеей «бутстрапа» позволяет сделать дальнейший шаг в отображении системной организации движущейся материи, обосновывая, на наш взгляд, как правомерность понятия «мир в целом», так и необходимость отличия его от понятия «вселенная». Как известно, термин «вселенная» обычно употребляется как для обозначения всего материального мира, так и в смысле той области движущейся материи, которая является объектом астрономии (космологии в целом). По нашему мнению, употребление понятия «вселенная» в последнем смысле является более точным. «Вселенная» есть понятие космологии и представляет ту область материального мира, которая охвачена наблюдениями средствами астрономии [144]; очевидно, развитие средств наблюдения всякий раз будет раздвигать рамки такой вселенной: только за последнее десятилетие границы вселенной

[143] Из теории относительности следует, что в случае полностью замкнутой вселенной собственная гравитационная энергия полностью компенсируется негравитационной массой тел, заключенных внутри сферы, и полная энергия такой системы равна нулю.

[144] См.: Казютинский В. В. О бесконечности материального мира и бесконечности Вселенной. — В кн.: Бесконечность и Вселенная, с. 116.

раздвинулись от размеров Галактики («звездная вселенная» — 10^{23}—10^{22} см) до той области материального мира, которая известна как метагалактика (10^{28} см). Хорошо видно, что Вселенная — это, по сути дела, та часть (область) материального мира, которая попала в сферу человеческой деятельности.

Выше отмечалось удивительное единство, которое, по-видимому, обнаруживает микромир и мегамир. Вселенная как объект космологии включает лишь физические формы движения материи. Иначе говоря, Вселенная есть та область материального мира, которая попала в сферу человеческой деятельности и, будучи физической системой, находит свое научно-теоретическое отображение в физической картине мира. Так понимаемая Вселенная реализует все многообразие физических условий, явлений, взаимодействий, объектов, масштабов, допускаемых той или иной космологической теорией [145].

Для обозначения области материального мира, которая так или иначе попала в сферу человеческой деятельности, существуют еще такие понятия, как «материальная действительность», «объективная реальность». Однако, если Вселенная является объектом космологии и в этом смысле, будучи доступной человеческому познанию, рассматривается как материальная система, в которой реализуется некое многообразие физических форм движения, то «материальная действительность» (объективная реальность) есть объект всего человеческого познания, рассматриваемый с точки зрения всего бесконечного многообразия различных форм движения материи. Вообще говоря, понятия «материальный мир» и «материальная действительность» (объективная реальность), видимо, не являются синонимами, поскольку первое служит для обозначения всей движущейся материи (мир в целом), последнее же — для обозначения, как мы уже сказали, той области, того фрагмента движущейся материи, который находится в сфере человеческой практики. Учитывая универсальный характер познавательного отношения человека к миру, можно сказать, что и материальный мир (мир в целом) также является в известном смысле объектом познания, при этом, если материальная действительность является, как мы уже отметили, объектом всего человеческого знания, то материальный мир (мир в целом) есть объект философского знания. Иными словами, если теоретическим отображением, например, Вселенной (в указанном выше понимании ее) является физическая картина мира, то теоретической моделью

---

[145] См.: Казютинский В. В. О бесконечности материального мира и бесконечности Вселенной. — В кн.: Бесконечность и Вселенная, с. 117.

мира в целом, как справедливо отмечает С. Т. Мелюхин [146], можно считать определенную философскую картину мира.

Понятие «материальный мир» или «мир в целом» есть конкретизация понятия «движущаяся материя». Учение о мире в целом включает в себя понятие материи, всеобщих атрибутов и законов ее бытия, системной организации любого ее фрагмента и мира в целом. Понятия системы и структуры являются неотъемлемыми элементами современной философской картины мира, что, кстати, свидетельствует об установлении статуса их как философских категорий. Сказанное не означает, конечно, что философия должна отображать мир в целом в виде некоей конкретной физической (природной) системы. Философия лишь утверждает факт системной (а, следовательно, закономерной) организации мира в каждом его отдельном фрагменте и в целом (в указанном выше смысле).

Материальная система как целое есть нечто единое, нераздельное в многообразии своих определений. Целостность системы имеет в качестве своего основания внутреннее единство вещи, обнаруживающее себя во взаимной связи многообразия внешних определений (свойств). Эти черты системной организации легко усматриваются и при рассмотрении мира в целом. В самом деле, внутреннее единство мира — это его материальное единство, обнаруживающее себя в существовании мировой универсальной связи всего со всем, в существовании всеобщих законов. И единство мира, и существование мировой универсальной связи обеспечиваются взаимодействием материальных вещей. Стало быть, материальный мир системно организован благодаря самому способу своего бытия — движению. Думается, что именно это имели в виду классики диалектического материализма, когда утверждали, что «мир (природа) есть связное целое» [147], что «мировому процессу присущи единство и связь, взаимозависимость и цельность» [148]. Как целое мир есть особый тип системной организации, получающий все бесконечное многообразие своих определений в отношении с самим собой. В этом отношении с самим собой (движение есть способ его бытия) он обнаруживает противоречивость своего системного бытия: материальный мир бесконечен (как целое) и конечен (в каждом отдельном своем фрагменте) как многообразие. Вот почему бытие мира в целом есть его существование в виде бесконечного многообразия качественно различных вещей.

---

[146] Мелюхин С. Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966, с. 194.

[147] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 304.

[148] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 92.

Материальный мир системно организован в каждом отдельном своем фрагменте и в целом. Организация есть форма бытия мира вещей и имеет место на всех уровнях материального движения, присуща всем формам движущейся материи. При этом обнаруживается очевидное богатство различных механизмов (типов) системной организации (соответственно различная степень организованности) материального мира.

Рассмотрение диалектики материальной вещи выявляет процессуальный характер ее бытия как системы, что позволяет в философской картине мира представить последний как мир вещей или совокупный процесс. «Великая основная мысль», выражающая суть диалектико-материалистического осмысления бытия мира, заключается, подчеркивал Ф. Энгельс, в том, что «мир состоит не из готовых законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов» [149].

Как было показано выше, системное представление любого фрагмента материального мира есть его отображение в системе понятий вещь—свойство—отношение. Речь идет именно о системе понятий, центральным цементирующим звеном которой является понятие вещи. Материальный мир есть мир вещей «самих по себе» в их гносеологической независимости от познающего субъекта. Вселенная, материальная действительность — это, так сказать, уже мир вещей «для нас», мир, в известном смысле освоенный человеческой деятельностью. Так возникает необходимость рассмотрения движения понятий вещь, свойство, отношение в процессе познания, их роли в отображении объективной диалектики мира, что, очевидно, позволит нам окончательно выяснить категориальный статус этих понятий, оценить их место в системе категорий материалистической диалектики.

Вещь, свойство, отношение и процесс познания мира

I. Вещь, свойство, отношение как формы деятельности и ступени познания. В предыдущих главах было показано, в каком смысле следует понимать материальную вещь и объективный мир как мир вещей. Теперь возникает вопрос: на основании чего мы судим о вещах, каков тот «способ, каким нечто существует для сознания» (Гегель, К. Маркс), как вообще объективным образом в нас входит то, что находится вне нас [150]. В разделе 1 была предпринята попытка рассмотреть конкретно-исторические формы решения этой проблемы в философии; суть марксистского подхода

[149] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 302.
[150] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 264.

к решению вопроса в понимании человека «как деятельного природного существа».

Деятельность как основа категориального отражения мира

В качестве живого природного существа человек, отмечает К. Маркс, «с одной стороны, наделен природными силами, жизненными силами, являясь деятельным природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде влечений; а с другой стороны, в качестве природного, чувственного существа он, подобно животным и растениям, является страдающим, обусловленным и ограниченным существом, т. е. предметы его влечений существуют вне его, как не зависящие от него предметы; но эти предметы суть предметы его потребностей; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил предметы [151]...» [152]. Именно потому, что человек «с самого начала есть «природа», полагается предметами», он есть «предметное существо», действующее «предметным образом» [153]. Итак, человек относится к природе предметым образом, в соответствии со своими потребностями. В этом отношении человек превращает природу в свое «неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а, во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности» [154]. Это отношение человека к природе является производственным, практическим отношением. Перерабатывая природу, человек созидает предметный мир, в силу чего «природа оказывается уже его (человека) произведением и его действительностью» [155]. В этом заключается социальная сторона практического отношения человека к природе: материальные вещи выступают для человека как предметы его потребностей, т. е. приобретают смысл и значение постольку, поскольку включаются в сферу его жизнедеятельности [156]. Так возникает мир человеческой природы (человеческой действительности).

[151] Под предметом понимается, таким образом, материальная вещь, рассмотренная с точки зрения ее определенного отношения с другими вещами. Эта мысль хорошо выражена словами К. Маркса: «Как только я имею какой-нибудь предмет, этот предмет имеет меня своим предметом». (См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 632); применительно к отношению природа — человек с точки зрения тех свойств вещи, которые служат удовлетворению потребностей человека. Поэтому предметный мир — это, вообще говоря, материальный мир вещей, попавших в сферу человеческой деятельности.

[152] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 631.

[153] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 630.

[154] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

[155] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 566.

[156] См.: Дробницкий О. Г. Природа и граница сферы общественного бытия человека. — В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 205.

Особенность жизнедеятельности человека (в отличие от животного, которое, по словам К. Маркса, не отличает себя от своей жизнедеятельности, хотя тоже производит) заключается в том, что она есть сознательная деятельность. Это означает, что практическое отношение человека к природе, его деятельность возможна лишь через его отношение к другим людям, т. е. как общественная (социальная) деятельность, ибо только в этом случае человек выступает как родовое и потому сознательное существо [157]. Содержанием сознания является знание и потому познание составляет необходимый момент, неотъемлемую сторону практического отношения человека к миру.

В нашу задачу не входит обсуждение различных точек зрения на детали соотношения познания и практики (соответственно идеально-преобразовательной и материальной, практической деятельности). Мы будем исходить из того, что и практика, и познание есть две неотъемлемые друг от друга стороны (аспекты) единого процесса общественно-исторической деятельности человека, так что материальное освоение действительности (практика) неотделимо от ее идеального преобразования (познания), а познание как идеальное освоение действительности неотделимо от ее практического преобразования [158]. Конечно, это единство сторон есть различенное единство, т. е. каждая из сторон обладает известной самостоятельностью и спецификой. Для наших целей важно подчеркнуть именно их единство, тот фундаментальный факт, что практическая деятельность есть сознательная, целенаправленная деятельность, посредством которой (благодаря знанию) человек получает возможность предметно относиться к природе.

Действительно, деятельность человека возможна лишь тогда и постольку, когда и поскольку потребление, по выражению К. Маркса, «полагает предмет производства идеально, как внутренний образ, как потребность, как влечение и цель» [159]. Эта сторона деятельности человека, характеризуемая превращением свойств предмета в субъективные возможности человека, реализуемые в его способностях, получила название распредмечивания. Распредмечивание есть, иными словами, процесс превращения, «перевода» определений предмета, логики его бытия на «язык» живых сущностных сил человека (субъ-

---

[157] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565—566.

[158] См.: Лойфман И. Я. Единство практики и познания как гносеологическая проблема. — В кн.: Ленинская теория отражения, вып. 5, Свердловск, 1974, с. 4.

[159] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 28.

екта) [160]. Распредмечивание есть «раскрытие объекта субъекту» и вместе с другой стороной практического отношения человека к природе, выражающейся в превращении субъективных возможностей человека в свойства предмета (опредмечивание), образуют то, что мы характеризуем как общественную форму движения материи, или деятельность [161]. Диалектическое единство этих сторон деятельности означает, что опредмечивание (т. е. практически-преобразующая деятельность) есть в то же время и распредмечивание (идеально-преобразовательная деятельность), и наоборот.

Из приведенных рассуждений видно, что в силу предметного характера деятельности она есть не что иное, как определенная форма самого материального бытия. Это означает, что определения материального бытия, объективно организованного как система вещей (мир вещей), необходимо являются и определениями самой деятельности. Посредством деятельности определения бытия становятся в виде знания содержанием форм отношения людей друг к другу и через это — содержанием отношения человека к миру в целом. Все это говорит за то, что формы, в которых существует знание, пронизывающее всю деятельность, действительно есть вместе с тем и формы самой деятельности. Понятийная форма предметного отношения человека к природе (знание) могла исторически возникнуть в ходе формирования человека как деятельного существа очевидно только в том случае (и только для того), если она позволяла последнему осуществлять свою деятельность в соответствии с определениями и логикой бытия самого предметного мира.

Ступени отражения и уровни научного познания вещей. Сложный процесс формирования человека как деятельного существа характеризуется переходом от «примитивных, инстинктивных форм» труда, присущих в известной мере и высшим животным (например, обезьянам) к человеческим (сознательным). Являясь природным существом, человек в своей деятельности (и, следовательно, в познании мира вещей) исходит прежде всего из чувственности: из чувственной потребности, определяющей мотивацию его действий, и из «чувственного сознания».

---

[160] См.: Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип. — В кн.: Проблема человека в современной философии, с. 98.

[161] См., Дробницкий О. Г. Природа и граница сферы общественного бытия человека. — Проблема человека в современной философии, с. 220; Ермаков В. И. Опредмечивание и распредмечивание в познании и практике. — В кн.: Ленинская теория отражения, вып. 5.

К формам чувственного сознания человека обычно относят ощущение, восприятие и представление, о которых в известном смысле можно говорить как о разных уровнях человеческого отражения вещей. Если ощущения обеспечивают непосредственный, но «точечный» контакт человека (субъекта) с предметом, то восприятия и представления дают уже в известной мере целостное отображение материальных вещей [162].

Совершенно очевидно, что человек не мог бы успешно осуществлять свою деятельность, если бы в процессе биологической эволюции у него не была сформирована такая способность к чувственному отражению, которая обеспечивает восприятие предмета в единстве и дискретности (дифференцированности) наиболее важных для жизни человека свойств вещей.

Чувственному сознанию в целом свойственны и анализ, и синтез, и обобщение (генерализация по сильному, т. е. биологически значимому, признаку). Процесс становления человека как социального существа закрепляет и развивает далее (уже на базе языка) эти необходимые компоненты процесса познания. Формы чувственного отражения у человека «организованы» всей предшествующей историей его деятельности, и поскольку последняя, как подчеркивал К. Маркс, всегда является общественной деятельностью (потому что он действует как человек), постольку чувственное сознание есть не абстрактное чувственное сознание, а человечески чувственное сознание. «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз,— короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы... Образование пяти внешних чувств — это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории» [163].

Итак, история становления и развития человеческого общества, несомненно, наложила свой отпечаток на те формы деятельности, в которых человек чувственно осваивает мир. Но именно в ходе этой «всемирной истории» человека на базе форм чувственного отражения предметного мира формируется и развивается (оказывая обратное влияние на них) способность к рациональным (мыслительным) формам отражения действительности (мышление в понятиях). Чувственное и рациональное в познании оказывается органично связанным, образуя собой единый процесс человеческого отраже-

---

[162] См.: Ганзен В. А. Восприятие целостных объектов. Л., 1974, с. 14.

[163] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 593—594.

ния материального мира. Это единство легко обнаруживается, в частности, в том фундаментальном факте, что смысловое значение слова (понятия) всегда требует воплощения в чувственно-наглядном образе (понятие, вообще говоря, без него и не существует), а теоретическое мышление, исходя из практики, которая есть прежде всего чувственная деятельность, непременно вновь возвращается к ней.

Процесс познания начинается с чувственности и потому вполне правомерным является вопрос, знание чего дают нам формы чувственного отражения и можно ли вообще процесс чувственного отражения вещей у человека считать познанием? Как известно, эмпиризм в его классической форме не мог, несмотря на все свои заверения в истинности и достоверности чувственного познания, успешно противостоять критике со стороны рационализма. И дело здесь, видимо, не только в наличии крайних форм, абсолютизирующих достоверность чувственного отражения вещей. Слабость позиции эмпиризма была обусловлена в целом тем, что ощущения человека отождествлялись со свойствами самих вещей (или считались их заместителями); при этом исходили из того, что чувственность дает нам знание только отдельных сторон объекта и потому, как утверждал Дж. Беркли, «никогда не бывает, чтобы мы видели и осязали один и тот же объект (вещь). То, что видится, есть одна вещь, а то, что осязается, совершенно другая вещь... Объекты зрения и осязания суть две отдельные вещи» [164]. Совершенно очевидно, что такой подход игнорирует интегративные возможности форм чувственного отражения вещей, оставляя синтезирующую роль исключительно за формами абстрактного мышления (а в конечном счете за верховным носителем этих форм — неким сверхчувственным абсолютом). Налицо метафизический разрыв чувственного и рационального в познании, необходимо приводящий к агностицизму.

Современная физиология и психология ликвидируют этот разрыв. С точки зрения современных научных представлений целостное отображение материальных вещей имеет место даже на разных (сенсорный и перцептивный) уровнях чувственного отражения [165]. Так, на сенсорном уровне отражения происходит обнаружение вещи и выделение ее из среды в системе координат субъекта, фиксация ее топологических характеристик (связность, ограниченность, в известной степени компактность), осуществляется оценка некоторых интегральных характеристик вещи по отношению к оптимальным значениям параметров настройки отражающей системы (т. е. по их биологической значимости), иными словами, имеет место выделе-

[164] Беркли Дж. Опыт новой теории зрения. Спб., 1913, с. 27—28.

[165] См.: Ганзен В. А. Восприятие целостных объектов, с. 108—109.

ние признаков, которые являются сигнальными по отношению к существенным свойствам вещи. Перцептивный уровень отражения характеризуется еще более развитыми формами анализа и синтеза; на этом уровне происходит выделение частей предмета, обнаружение отношения между частями и целым, фиксация структуры и формы, непосредственное соотнесение предмета со средой. Необходимым моментом этого уровня чувственного отражения является наличие памяти. На этом уровне продолжается формирование целостного образа отражаемой вещи и оценка ряда ее интегративных характеристик. Не вдаваясь в детали психо-физиологического механизма образования чувственного образа, можно, однако, сказать, что «тайна» целостности его заключается в известной мере в том, что ощущения и восприятия различных «модальностей» (например, зрительные и осязательные) отражают одно и то же (одну и ту же вещь, свойства), иными словами, имеют одно и то же гносеологическое содержание [166].

Формы чувственного отражения выявляют предмет (нечто) и дают его нам как исходный пункт для дальнейшего познания и деятельности в виде чувственного образа (чувственно-конкретное). Этот процесс, как свидетельствует его содержание на различных уровнях чувственного отражения, необходимо включает в себя как выделение свойств отображаемой вещи, так и их синтез. Иначе говоря, и на уровне чувственного отражения мира вещей формирование целостного чувственного образа идет через синтез выделенных в процессе отражения отдельных сторон бытия вещи. Степень абстракции и обобщения здесь, очевидно, еще минимальная. Однако тот факт, что формы чувственного отражения дают в своей совокупности не только целостный, но и в известной степени обобщенный образ вещи (не случайно в большинстве случаев наименование вещей происходит именно на основе общих представлений) [167] говорит за то, что уже здесь, на нижнем этаже процесса познания человек, бесспорно, получает определенное знание о вещах, позволяющее ему довольно уверенно ориентироваться в свой чувственной деятельности. Правда, существенное и необходимое в бытии вещи дано здесь еще в нерасчлененном (а следовательно, и неявном) виде. Чувственное познание образует, так сказать, первый виток спирали, характеризующий процесс познания, второй виток начинается с того, чем заканчивается первый — с представлений, которые, как мы уже сказали, дают не только целостный, но и в из-

[166] См.: Рубинштейн С. А. Бытие и сознание. М., 1957, с. 84.
[167] См.: Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966, с. 114.

вестной мере обобщенный образ предмета, представляя его как чувственно конкретное [168].

Второй виток спирали познания характеризуется более высоким уровнем абстракции и обобщения (синтеза), обусловленными способностью человека к речевому общению. Чувственный образ, будучи связанным с тем или иным словом, становится теперь его смысловым значением, образуя понятие С появлением языка начинается подлинная история познания материального мира.

Язык возникает в процессе деятельности человека, характеризуя развитие последней от ее инстинктивных форм к сознательной. Свою основную социальную функцию быть средством общения и сообщения язык мог успешно выполнять, лишь становясь орудием осуществления различных операций абстрагирования и обобщения, основные элементы которых, как было отмечено выше, можно найти уже в формах чувственного познания. И действительно, деятельность человека, которая с самого начала формируется как общественная деятельность, необходимо стимулирует развитие абстрагирующей способности человеческого мышления: трудовая деятельность человека возможна лишь тогда, когда выделен предмет и орудия деятельности (т. е. имеют место отвлечения, абстрагирование от многообразия других свойств и отношений, в которых существует вещь), что, в свою очередь, предполагает наличие мысли (абстрактной и обобщенной) о цели (плане) деятельности и результате труда, которые не даны непосредственно. Без абстракции нет ни обобщения, ни синтеза, а следовательно, и знания вещей [169]. Диалектический характер этой стороны процесса отражения человеком материального мира В. И. Ленин выразил в словах: «отойти, чтобы вернее попасть» [170].

Исследования лингвистов показывают, насколько длительным и сложным был процесс формирования отображающей функции языка. Первоначально язык формируется прежде всего как средство общения. Древнейшим типом звуковой речи является «слово-монолит», недифференцированное ни в семантическом, ни в формальном отношении. Основное назначение этих слов заключалось в выражении говорящим своей потребности, воли или желания другому. Высказывание слова-

---

[168] Под конкретным понимается бытие вещи как единство многообразного (т. е. действительное бытие); под абстрактным — все вообще выделенное, обособленное, существующее «само по себе», в своей относительной независимости от всего другого, сторона, аспект или часть действительного целого. — См. Ильенков Э. В. Проблема абстрактного и конкретного. — В сб.: Анализ научного знания, вып. 2, М., 1970.

[169] См.: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образования понятий. М., 1961, с. 283.

[170] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 252.

монолита диктовалось конкретными потребностями настоящего момента и в его содержании еще нет никаких элементов логического суждения. Номинально-номинативная функция слов-монолитов появляется позднее, когда они начинают употребляться для обозначения отдельных фрагментов действительности. Из знаков воли, как отмечает Б. Ф. Поршнев, они превращаются в знаки представления, в знаки предметов мысли [171].

Интересен сам процесс превращения человеческого языка в предметный язык, втягивание (включение) вещей в сферу языкового общения. Слова еще не обозначали вещей, когда вещи уже были привлечены для обозначения и, таким образом, дифференциации слов (звуков). Именно то обстоятельство, что большинство действий предметны и их, следовательно, невозможно смешать в силу объективного различия реальных вещей, предопределило эту знаковую функцию вещей. Выполняя роль вспомогательных средств общения, вещи постепенно втягивались в мир слов, подготавливая тем самым переворот в их взаимоотношении: в силу взаимнооднозначного соответствия уже слово становится обозначением той или иной вещи [172]. Происходит процесс именования вещей. Это означает, что за тем или иным словом (именем) закрепляется чувственный образ вещи и последние, таким образом, становятся теперь уже предметом мышления. Хорошо видно, что язык формируется в процессе деятельности как предметный, вещный язык, что и определяет центральное положение понятия вещи в его категориальной структуре. Как не вспомнить в этой связи об утверждении вождей неопозитивизма о якобы случайном и произвольном характере языка, отображающего объективный мир в терминах «вещь», «свойство», «отношение».

Функции языка проявляются прежде всего в выделении вещей как предметов деятельности. Не случайно первоначально в языке не существует особой категории слов, которые бы выражали признаки (свойства) предметов. Свойства вещей, которые практически, конечно, выявляются и раскрываются в предметной деятельности человека, получают свое название по имени того предмета (вещи), который с точки зрения говорящих является преимущественным носителем этого свойства. Современный человеческий язык сохранил в известной мере остатки такого слововыражения: так, свойство «твердый» выражается тем же словом, что и «камень». То же самое можно сказать об обозначении «красного» через «кровь», «голубого» через «небо» и т. д. В процессе предметной деятельности те или иные фрагменты материального мира выделяются формами чувственного отражения как нечто

[171] Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории М.., 1974, с. 444.

[172] Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории, с. 455.

единое, неразложимое на свои отдельные определения и именуются. Так, объективный мир предстает перед познающим мышлением как многообразие определенных нечто, вещей.

Последующий процесс отражения связан с абстрагирующей и синтезирующей деятельностью мышления, когда на базе языка создаются понятия о свойствах и отношениях этого поименованного нечто. Понятия формируются как мысль, в которой отражаются отличительные, специфические свойства предметов действительности и отношения между ними [173]. В отличие от представления, дающего нам относительно целостный чувственный образ предмета, отнесенный, правда, к этому «здесь» и этому «теперь» вещи, в понятии предмет мыслится лишь с точки зрения вполне определенных, выделенных в нем свойств и отношений; при этом мы отвлекаемся от других свойств вещи и от конкретной ситуации, в которой она воспринималась.

Мысль, выраженная в слове (понятие), заключает в своем содержании абстрактно-всеобщие определения познаваемой вещи. Это открывает перед мышлением величайшие возможности, позволяя «схватить», отобразить мыслью «неуловимое», чувственно не воспринимаемое в бытии вещей. В. И. Ленин отмечал противоречивость абстрактно-общего в процессе познания, которое, по его словам, «мертво, нечисто, неполно», «но оно только и есть ступень к познанию конкретного, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью» и только «бесконечная сумма общих понятий, законов etc. дает конкретное в его полноте» [174].

Диалектика процесса познания заключается, таким образом, в том, чтобы познать вещь в действительности ее бытия, т. е. как единство многообразного — конкретное. Для этого необходимо вначале мысленно расчленить вещь, выделить различные ее абстрактные определения (соответственно понятия свойства, отношения), а уже затем синтезировать их в единое целое — в понятие о вещи. Так мысль совершает в процессе познания вещей (их свойств, отношений) восхождение от абстрактного к конкретному.

В приведенном высказывании В. И. Ленина утверждается, что мы никогда не познаем действительное конкретное во всей его полноте. В самом деле, процесс познания, являющийся необходимым моментом, стороной практической деятельности, ограничен в каждый момент своей истории, как исторически ограничена и сама деятельность людей, соответственно исто-

---

[173] См.: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий, с. 99.

[174] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 252.

рически условны и ограничены основания [175] абстрагирующей и обобщающей деятельности мышления, что проявляется, в частности, в различных уровнях абстракции, закрепляемой в языке.

Обычно выделяют следующие основные виды абстракции: абстракцию отождествления, изолирующую (или аналитическую) абстракцию, процесс конструктивизации (идеализации), наконец, абстракции актуальной бесконечности и потенциальной осуществимости [176]. Различные уровни абстракции означают прежде всего различный уровень отождествления и вычленения (отвлечения) отдельных сторон, моментов (т. е. свойств, отношений) бытия вещей, что, в свою очередь, обусловливает различный уровень обобщения и идеализации (конструктивизации). Надо сказать, что именно процесс конструктивизации позволяет выделить отдельные единичные вещи как целостные предметы познания, устанавливая, что различные характеристики вещи есть характеристики одного и того же предмета. В своей простейшей форме процесс конструктивизации проявляется уже в обычном именовании (обозначении) предметов познания, превращающем (мысленно) непрерывное, текучее в дискретное и неподвижное, в «жесткие» предметы [177]. Онтологическим основанием возможности такого процесса, исключающим его абсолютную произвольность, является, очевидно, инвариантный характер бытия вещей — инвариантный характер свойств, отношений вещи, наконец, вещи в целом.

Различный уровень процесса конструктивизации приводит к образованию идеальных конструктов («абстрактных объектов»), которые и воплощают (в разной степени и мере) идею конкретного в познании. Как видно, «конструкт» формируется в процессе познания, представляя собой знак или идеальный образ (модель) реальной вещи, т. е. выполняя функцию «заместителя». Это означает, что в каждом цикле познания вещи посредством «восхождения от абстрактного к конкретному» неполное конкретное, получающееся в результате этого движения мысли, оказывается в силу своей неполноты, односторонности абстрактным и уже в качестве абстрактного объекта вновь становится предметом познания, осуществляемого, однако, уже на ином (более высоком) уровне абстракции и обобщения (синтеза) и т. д. до тех пор, пока не будет получено конкретное (т. е. знание действительного бытия вещи во всей его полноте). Гарантией адекватности (инстинности,

---

[175] Основания для абстрагирования могут быть онтологическими, практическими и методологическими. — См.: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий.

[176] См.: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий, с. 35.

[177] См.: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий, с. 69.

объективности) получаемого при этом знания о мире является, как известно, постоянное корректирование процесса познания практикой.

Процесс восхождения от абстрактного к конкретному, совершаемый на разных уровнях отвлечения и обобщения, является общей закономерностью процесса познания. Не трудно видеть, что это направление движения мысли в познании вещей от выявления отдельных свойств, отношений к их органическому синтезу определяется объективной диалектикой самой вещи, которая, как было показано, является одновременно носителем свойств, отношений и их единством (системой). Знание, получаемое при этом, фиксируется в содержании понятий свойств и отношений конкретных вещей, в научных идеях (принципах) и теоретических системах. Сказанное выше объясняет, почему в понятийной системе языка, в структуре научного знания наличествуют понятия различного уровня абстракции и степени обобщения (синтеза). Так, видимо, можно говорить об абстрактно-всеобщих и конкретно-всеобщих определениях бытия, соответственно, о понятиях абстрактных и более конкретных, содержащих, синтезирующих в себе большее богатство особенного, чем первые. Если взять, к примеру, понятия, отображающие движение, то, очевидно, понятия действия, связи, отношения являются более абстрактными, чем, скажем, понятие взаимодействия. Категории «случайность» и «необходимость» также, очевидно, можно рассматривать как абстрактно-всеобщие понятия по сравнению с синтезирующей их (и вследствие этого более конкретной) категорией «закон» и т. д.

В процессе абстрагирования и обобщения создаются понятия о свойствах и отношениях вещей (мира вещей). Из чего следует, что о каком бы уровне абстракции и обобщения познающего мышления мы не говорили, речь всегда идет, в конечном счете, об одном и том же — вещах (мире вещей). Иными словами, понятие вещи оказывается самым конкретно-всеобщим понятием во всей категориальной структуре знания.

В своем движении от категории к категории, которые, по словам К. Маркса [178], представляют «последнюю степень абстракции всякой вещи», мышление синтезирует содержащееся в них знание в единое представление о вещи как целом. В логическом плане это означает отображение вещи как единства характеризующих ее существенных признаков — определение понятия вещи в форме суждения. В этом процессе также можно выделить различные фазы движения (развития) понятия о конкретных вещах, выражающие разные уровни абстракции и синтеза знания о них и обнаруживающие себя (в логиче-

[178] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 130.

ском плане) в различной степени полноты определения понятия. Как увидим далее, существуют и иные формы развивающегося понятия (идея, теория), представляющие более высокую, чем в определении, степень синтеза знания о вещах.

Тот факт, что все наше знание о мире существует лишь как знание о вещах, проявляется даже в том, что мы не можем образовать понятия о том или ином конкретном свойстве или отношении, не рассматривая его в качестве (в данном случае — идеальной) вещи. Именно таким образом сформированы понятия цвета, тяжести, энергии и т. д. Объективные основания для такого рода логической операции заключаются в диалектической природе бытия реальных вещей (вещь как единство многообразного, система) и самого процесса познания.

Имея в виду сказанное выше, следует согласиться с Э. В. Ильенковым [179], что процесс восхождения от абстрактного к конкретному в познании есть всегда процесс образования понятия, понятия о вещи. Понять, т. е. объяснить бытие вещи—это и значит образовать понятие о вещи.

Абстрактное и конкретное представляют собой формы теоретического воспроизводства вещи в процессе познания. Благодаря этой способности человеческого мышления, исторически формирующейся в процессе практической деятельности, последняя становится осознанной деятельностью. Как необходимая, имманентная деятельности сторона познание исходит из практики и всякий раз возвращается к практике, служа ее интересам. Учитывая эту связь с практикой, а также ту роль, которую играют теоретические построения в общем процессе движения познающего мышления от абстрактного к конкретному, обычно выделяют два уровня познания: эмпирический и теоретический. Оговоримся сразу же, что и эмпирический, и теоретический уровни знания есть уровни мысленного знания и их отношение друг с другом не следует отождествлять с отношением чувственного и рационального (чувственности и мышления) [180]. На эмпирическом уровне познания знание о вещах также выражено в понятийной форме и представлено всякого рода обобщениями, законами (правилами) и гипотезами. Особенность его заключается в том, что познаваемая вещь дана здесь субъекту непосредственно, в отличие от теоретического уровня, где исходный для познания предмет (даже будучи представлен в чувственно наглядной форме — геометрическая фигура, структурная формула и т. п.) есть ре-

[179] Ильенков Э. В. Проблема абстрактного и конкретного. — В сб.: Анализ научного знания, вып. 2, М., 1970, с. 106.

[180] См.: Швырев В. С. Проблема отношения теоретического и эмпирического знания и современный позитивизм. — В сб.: Анализ научного знания, вып. 2, с. 64.

зультат деятельности мышления и представляет собой некий идеальный «конструкт», или абстрактный объект [181].

Не следует, конечно, при этом забывать, что граница между непосредственным и опосредованным весьма условна и то, что в одной системе соотнесения рассматривается как «опосредованное», в другой — может рассматриваться как «непосредственное». Тем не менее различение эмпирического и теоретического уровней познания именно по характеру субъект-объектной связи представляется наиболее целесообразным, поскольку в этом случае более полно (чем при других критериях) [182] учитываются различия, специфика как в способе возникновения, так и в характере функционирования знания [183].

В нашу задачу сейчас не входит детальный анализ соотношения этих двух уровней познания. Напомним только старую философскую истину, резюмируемую в следующих словах В. И. Ленина: «Чтобы понять — нужно... от эмпиризма подниматься к общему» [184]. В этом движении познающей мысли теоретическое мышление принимает, по словам К. Маркса, в различные времена различные формы и вместе с тем очень различное содержание [185], что находит свое выражение в существовании таких форм развивающегося знания о вещах (мире вещей), как определение, идея, теория, наконец, научная картина мира.

Рассматривая объективную диалектику бытия вещи, мы выяснили, что вещь есть одновременно и единое, и многое (точнее, единство многообразного), и система, и элемент какой-либо другой системы. Диалектика бытия вещи заключается в ее самодвижении (саморазвитии). Логической формой, отображающей этот процесс, является движение понятий, общий закон которого — восхождение от абстрактного к конкретному. Объективная диалектика бытия вещи определяет и тот чрезвычайно важный для понимания процесса познания факт, что материальные вещи ни в объективном, ни в субъективном смысле «непосредственно не даны человеческому существу адекватным образом» [186]. Вот почему процесс постижения вещи в действительности ее материального бытия

---

[181] См.: Швырев В. С. Проблема отношения теоретического и эмпирического знания и современный позитивизм. — В сб.: Анализ научного знания, вып. 2. с. 65.

[182] См.: Лекторский В. А. Единство эмпирического и теоретического в научном познании. — В кн.: Проблемы научного метода. М., 1964; Ракитов А. И. О природе эмпирического знания. — В кн.: Логическая структура научного знания. М., 1965; Штофф В. А. Введение в методологию научного знания. Л., 1972, с. 15.

[183] См.: Устиловский К. А. Эмпирический и теоретический уровни научного познания и практики. — В кн.: Ленинская теория отражения, вып. 5, с. 46.

[184] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 187.

[185] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 366.

[186] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 632.

есть процесс, на разных этапах и уровнях которого она предстает то как предмет, то как объект познания.

2. Вещь как объект и предмет познания. Вещь как объект-реальность. Материальный мир, будучи вовлечен в сферу человеческой деятельности, даже не изменяя своей природной формы, оказывается тем не менее преобразованным в социальном смысле, ибо, включаясь в процесс жизнедеятельности человека, становится общественным, т. е. социально значимым, миром вещей. Природа вещей, попавших в сферу человеческой жизнедеятельности, оказывается, таким образом, двоякой: с одной стороны, они существуют до и независимо от человека, с другой, несомненно, несут на себе печать деятельности человека (субъекта). Бытие вещей до и без человека принято называть бытием вещей самих по себе или объективным бытием. Тогда мир вещей, попавших в сферу человеческой жизнедеятельности, следует рассматривать как объективный мир (объективная реальность), или мир объект-реальностей.

Под объект-реальностью мы будем, следовательно, понимать вещь саму по себе (т. е. в действительности своего системного бытия), но ставшую объектом человеческой деятельности. Имея это в виду, можно сказать, что вещь как объект-реальность есть исходный пункт познания. Целесообразность введения такого понятия диктуется тем обстоятельством, что объекты практической и познавательной деятельности человека, вообще говоря, не совпадают, выражая противоречивость реального процесса познания [187].

В деятельности (как и вообще в природе в каждом конкретном акте отношения вещей) объект-реальность выступает всегда с той или иной своей стороны (аспекта) и, выражая таким образом конкретную отнесенность объект-реальности к субъекту, есть уже предмет его деятельности. Будучи вовлеченной в сферу человеческой деятельности, вещь тотчас обнаруживает противоречивость своего системного бытия, выступая одновременно и как объект, и как предмет деятельности.

Как предмет деятельности вещь служит для удовлетворения нашей практической и познавательной потребности: в этом смысле предметное бытие вещи есть ее бытие как «вещи для нас». Деятельность общественного субъекта многообразна и объект-реальность оказывается представленной с разных сторон, т. е. как многообразие различных предметов. Задача познания заключается в том, чтобы синтезировать это много-

[187] См.: Руткевич М. Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск. 1970; Гайда А. В., Любутин К. Н. Субъект и объект практики и познания. — В кн.: Ленинская теория отражения, вып. 5, с. 15.

образие предметных определений вещи, выявляемое в процессе чувственно-предметной деятельности, и таким образом воссоздать картину ее действительного бытия. Как конечная цель познания, предполагающая рассмотрение действительного бытия вещи самой по себе, объект-реальность суть о б ъ е к т.

Итак, будучи вовлеченной в сферу человеческой деятельности, вещь становится фрагментом очеловеченной природы, выступая одновременно и как объект, и как предмет познания. Действительное бытие вещи есть ее системное бытие и, следовательно, как объект познания всякая вещь требует, соответственно, системного (иными словами, целостного) отображения. Имея это в виду, можно сказать, что вещь как целое (система) является исходным пунктом и конечной целью познания.

В е щ ь к а к п р е д м е т п о з н а н и я. Объективным основанием предметного выделения вещи является тот фундаментальный факт, что вещь (в силу противоречивой природы своего бытия) одновременно есть и система (целое), и элемент многих других систем. Это означает, что тем или иным своим свойством (стороной, аспектом) всякая вещь представлена всегда лишь в рамках определенного конкретного отношения, «повернута» этим отношением к другой вещи. Этот факт легко обнаруживается, в частности, в том, что большинство измерений, например, в физике относятся не к самим объектам, а их проекциям на другие объекты [188]. В рамках деятельности вещь (объект-реальность) представлена прежде всего с той стороны, которая служит удовлетворению той или иной потребности. Иными словами, человек относится к вещам в процессе своей деятельности не пассивно, а активно, т. е. целенаправленно, избирательно. В ходе этого процесса природные вещи обретают новые свойства, связанные уже с их существованием в качестве общественных (социальных) предметов (т. е. с их способностью служить орудиями деятельности и быть предметом потребления) [189]. Одним словом, производство создает предмет для субъекта [190]. Именно в практической деятельности человека, опосредствуемой знанием, определяются глубина и характер «среза», делаемого с системно организованного объекта, выделяется отнесенность субъекта к объекту. Очевидно, что одна и та же объект-реальность (вещь) может быть представлена в деятельности различным предметным образом. Иначе говоря, к одной и той же

---

[188] См.: Б о р н М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963, с. 275.

[189] См.: Р у б и н ш т е й н С. Л. Бытие и сознание, с. 97.

[190] См.: М а р к с К. и Э н г е л ь с Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 28.

вещи как объекту познания могут быть отнесены различные предметы исследования [191].

На основе форм чувственности, посредством категорий рассудка человек формирует (в том смысле, что сознательно выделяет нужный ему «срез» объективного бытия вещи) предмет своей деятельности. Хорошо видно, что формирование предмета познания невозможно без определенного знания, и в этом смысле предмет действительно есть «то, чему придана форма согласно знанию» [192]. Как предметы вещи несут на себе печать деятельности субъекта, они суть единство, «сплав» объективного и субъективного.

Из приведенных рассуждений видно, что предмет есть не что иное, как вещь, функционирующая в сфере человеческой деятельности: вещи, существующие «сами по себе», т. е. в практической и гносеологической независимости от субъекта, становятся вещами «для нас».

Вещь объективно существует как нечто единое в многообразии своих различных отношений с другими вещами, она система и элемент многих других систем. Посредством этих отношений сущность вещи проявляет себя, обретая свое особенное существование. В понятии «явление» отображается, таким образом, процессуальный характер бытия вещей, обнаруживающих ту или иную сторону (аспект, момент) своей сущности в отношениях с другими вещами. Объективный мир есть мир материальных явлений, и вещи как предметы суть так же, стало быть, явления. Отсюда следует, что познание предмета (т. е. определенного аспекта бытия вещи, ее свойств, отношений) есть всегда познание явления или, что то же самое, — познание сущности вещи (объекта) на уровне ее явления.

Как предмет вещь познается как на эмпирическом, так и на теоретическом уровнях познания. Как предмет вещь системно организована как в онтологическом (объективном), так и субъективном (через практическую деятельность и знание) плане. Поэтому на эмпирическом уровне познания предмет выступает в качестве эмпирического объекта, а на теоретическом — в качестве идеального, теоретического объекта. Предметом познания может, очевидно, быть как отдельное свойство, отношение вещи, так и та или иная подсистема ее свойств отношений. Особенности «среза», как уже отмечалось, зависят от тех целей, которые ставятся в познании в каждый данный конкретный момент деятельности и средств их достижения. Применительно к любым исследова-

---

[191] См.: Лекторский В. А. Принципы воспроизведения объекта в знании. — В сб.: Вопросы теории познания, вып. 1, М., 1973, с. 40—41.

[192] Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. М., 1973, с. 41.

ниям это означает необходимость выявления и учета условий познания (в частности, выявления и учета влияния приборных условий как в выделении эмпирического объекта, так и измерении его свойств) [193].

Познание предмета на эмпирическом уровне позволяет выявить отдельные свойства, отношения вещи и установить наличие между ними той или иной зависимости (связи). Выявление постоянной, эмпирически устанавливаемой связи различных свойств, отношений предмета дает возможность сформулировать те или иные правила. Выявление правила, фиксирующего наличие определенного взаимоотношения между наблюдаемыми фактами, означает и предполагает вместе с тем возможную классификацию свойств по их «весу», что в конечном счете приводит к установлению эмпирического закона. Все указанные процедуры эмпирического уровня познания направлены на то, чтобы возможно более полно и точно описать предмет посредством выявления характеризующих его признаков [194].

Процесс описания есть и аналитическая, и синтетическая процедура, ибо выделяемые анализом признаки относятся к одному и тому же предмету. Однако в полной мере указанные операции осуществляются лишь на теоретическом уровне познания, где предмет как эмпирический объект реконструируется в абстрактный, теоретический объект [195].

Из сказанного следует, что результатом познания вещи как предмета является познание ее отдельных (подсистем отдельных) свойств и отношений — особенное бытие вещи, резюмируемое в образовании абстрактно-общих понятий. На этом этапе познания вещи мы получаем возможность выделить ее посредством описания в абстрактно-общих терминах. Последующая задача мышления заключается в том, чтобы синтезировать все многообразие предметных определений объекта и таким образом объяснить его, создав теперь уже понятие о самой вещи.

---

[193] См.: Дышлевый П. С. Понятие «физической реальности» в современной физике. — В кн.: Гносеологические аспекты измерений. Киев, 1968, с. 51—52.

[194] Под описанием понимается фиксация результатов опыта, выраженная в понятиях данной конкретной науки.— См.: Никитин Е. П. Объяснение — функция науки. М., 1970, с. 199—200.

[195] В самом деле, если в качестве предмета выступает отдельное свойство или отношение вещи, то процесс мыслительной реконструкции эмпирического объекта познания в абстрактный (т. е. процесс образования понятия об этом отдельном свойстве или отношении) оказывается возможным лишь при условии, что свойство (отношение) представлено в виде некоей системы признаков, характеризующих его, т. е. идеальной вещи (в данном случае как абстрактный теоретический объект).

Вещь как предмет и проблема эмпирического базиса научного познания. Мы достаточно говорили о том, что материальные вещи даны человеку на основе (и в форме) его деятельности. Это обстоятельство определяет тот факт, что человек в процессе познания создает свой предмет, возможную схему вещи. Эта особенность познавательного процесса обусловила существование в науке так называемой проблемы реальности, суть которой применительно к знанию можно было бы сформулировать так: обладают ли элементы знания своими коррелятами в объективной реальности (обратно: адекватны ли вещные корреляты элементам знания). Очевидно, что если нам удается получить в эксперименте явления, предсказываемые на основе тех или иных теоретических представлений, то тем самым получаем возможность утверждать, что наши рациональные построения «действительны», имеют силу по отношению к данному предмету исследования и, следовательно, тот или иной объект научного познания, предметно представленный в конкретной экспериментальной ситуации, реален, обладает реальностью. Не вдаваясь в анализ различных аспектов этой проблемы, остановимся на том из них, который связан с проблемой эмпирического базиса научного познания.

Как известно, человек не обладает способностью к непосредственному (помимо чувственно-практической деятельности) «умозрению» объективной реальности (бытия вещей самих по себе). Именно поэтому результаты чувственно-практической деятельности человека выступают тем эмпирическим базисом (данные опыта), из которого исходит и на котором возводится все здание научного знания о мире. Эмпирическая реальность есть, следовательно, объективная реальность, как она дана человеку в процессе его чувственно-практической деятельности. Из сказанного следует, что эмпирическая реальность не есть то же самое, что «объективная реальность» и, вообще говоря, не тождественна нашему представлению о ней как эмпирическом объекте, поскольку последний есть уже в известной мере «конструкт» [196], результат рациональной обработки мышлением данных опыта. Объективная реальность (конкретно мир природных вещей самих по себе) не является, стало быть, непосредственным эмпирическим базисом теоретического знания, как это было принято считать в классическом естествознании. На самом деле таким базисом являются результаты чувственно-практического взаимодействия человека (прибор рассматривается как элемент системы «человек») с природой.

[196] См.: Степин В. С. К проблеме структуры и генезиса научной теории. — В кн.: Философия. Методология. Наука. М., 1972; Смирнов В. А. Уровни и этапы процесса познания. — В кн.: Проблемы логики научного познания. М., 1964, с. 26.

Отождествление эмпирической реальности с объективной реальностью было обусловлено тем обстоятельством, что имеющее место в классическом опыте взаимодействие макротел (прибор макротело) не меняет существенным образом их свойств. Иными словами, имеют место такие отношения (взаимодействия) вещей, в которых их свойства лишь проявляются (обнаруживаются). Этот очевидный факт (при известном к тому же отождествлении чувств со свойствами самих вещей) и служил основанием всеобщей убежденности, что, познавая мир природных явлений, мы тем самым познаем и существование вещей «самих по себе».

Рассмотрим в свете сказанного соотношение понятий «материальный физический мир» и «физическая реальность». Современная физика обусловила радикальный пересмотр наших взглядов на физическую реальность (Н. Бор), отказавшись от понимания последней как «вещи в себе», обладающей независимыми от условий познания свойствами [197].

Особенность процесса познания в современной квантовой физике заключается в том, что как бы далеко ни выходили явления, изучаемые ею, за рамки классического физического объяснения, все данные эксперимента должны описываться с помощью классических понятий, а сам эксперимент — осуществляться с помощью макроприборов, оказывающих возмущающее воздействие на исследуемый микрообъект. Это означает, что в принципе не исключена возможность, когда в результате такого взаимодействия прибора с микрообъектом может возникнуть новое свойство у исследуемого объекта или даже новая вещь. Следовательно, для того, чтобы верно интерпретировать результаты эксперимента (т. е. правильно отнести изучаемые в эксперименте свойства к исследуемому объекту), необходимо обязательно выявлять и учитывать роль условий на эмпирическом уровне. Недостаточно знать абстрактный закон явления, надо знать еще конкретные условия, в которых действует этот закон и которые определяют (обусловливают) именно такое, а не иное его проявление.

На наш взгляд, следует согласиться с точкой зрения П. С. Дышлевого, считающего что «под физической реальностью понимается процесс взаимодействия физических объектов и условий познания, а также его результат на уровне эксперимента, т. е. определенная форма данности объективной реальности, которая фиксируется, представляется, моделируется различным образом на различных уровнях познавательной

[197] Фок В. А., Эйнштейн А., Подольский Б., Розен Н. Можно ли считать, что квантово-механическое описание реальности является полным? — «Успехи физических наук», т. 26, вып. 4, 1936, с. 457.

ного процесса»[198]. Это определение является достаточно общим, поскольку объемлет собой физическую реальность как классической, так и современной квантовой физики. В самом деле, форма данности познающему субъекту материального физического мира на уровне эксперимента в принципе одна — физическое явление, только в случае квантовой физики эта форма данности в силу возмущающего действия прибора носит более сложный и опосредованный характер, чем в классической. Конечно, при этом нельзя не учитывать также факт гносеологической активности субъекта, находящей свое выражение в представлениях о физической реальности и (посредством практической деятельности) формирующей ее как эмпирический объект. Из чего следует, что физическая реальность есть не что иное, как мир эмпирических физических объектов. Точно так же, очевидно, можно выделить биологическую или социальную реальность, рассматривая их соответственно как мир биологических или социальных эмпирических объектов.

Иногда физическую реальность отождествляют с так называемой концептуальной реальностью. Конечно, физическая реальность, поскольку она выступает в различной форме данности субъекту, характеризует особенности познавательного процесса как при исследовании микрообъектов (форма проявления микромира в макромире), так макрообъектов (форма проявления макромира в макроприборе). Но все-таки не понятие физической реальности само по себе характеризует различные степени глубины проникновения исследователя в сущности физических объектов, а тем самым, в конечном счете, и в сущность материального физического мира, хотя изменение содержания самого понятия «физическая реальность» в общем разумеется, подчиняется этой же самой закономерности. Эту роль берут на себя различные представления физической реальности на эмпирическом и теоретическом уровнях познания. Если же согласиться с утверждением, что физическая реальность (а не теоретические представления о ней) характеризует различные степени проникновения в сущность физических объектов, то тогда, видимо, следует признать, что можно говорить о различной степени реальности материального объекта и, таким образом, утверждать, что познанная вещь является более реальной, чем вещь еще не (или недостаточно) познанная. Что, очевидно, абсурдно[199].

---

[198] Дышлевый П. С .Понятие «физической реальности» в современной физике. — В кн.: Гносеологические аспекты измерений, с. 53—54.

[199] Критику подобной точки зрения см.: Райбекас А. Я., Раздымаха Г. С. Гносеологические аспекты измерений. — «Вопросы философии», 1969, № 6.

Отождествление физической реальности с концептуальной есть отождествление объективного бытия предмета познания с знанием о нем. Так, по мнению В. В. Бажана, «физическая реальность — это содержание определенной подсистемы понятий, включенной в общую концептуальную систему. Она является специфическим отражением (выделено В. В. Бажаном) объективной реальности или, что то же самое, ее картиной» [200]. На наш взгляд, такой подход в целом противоречит исторически сложившемуся (базирующемуся на объективном выделении физической формы движения материи) подходу к решению проблемы физической реальности, совершенно необоснованно увеличивая многозначность словоупотребления самого термина.

Выделение материального физического мира связано с выделением физических форм движения материи, из чего следует, что понятия «материя» и «материальный физический мир» отнюдь не тождественные понятия, подобно тому, как понятие «материальный физический мир» не тождественно понятию «физическая реальность».

Материальный физический мир — это мир естественных физических объект-реальностей, физический мир как таковой (сам по себе). Теоретическим представлением материального физического мира является физическая картина мира. Физическая же реальность — это мир физических явлений (предметов): это то, в какой форме данности материальный физический мир (т. е. мир физических вещей) предстает перед человеком как эмпирический объект познания. Теоретическим представлением физической реальности является физическая теория.

Вещь как объект познания. Как предметы вещи несут на себе печать человеческой (и в этом смысле — субъективной) деятельности. Вещь познается не как совершенно безразличный к деятельности объект пассивного восприятия. Напротив, предметное выделение вещи опосредовано всей общественно-исторической практикой человека. Применительно к предмету, выступающему в конкретно-научном исследовании уже как объект познания, это означает, что последний опосредован всей историей и опытом науки, закрепляемых в содержании деятельной мысли посредством категорий, которые и направляют весь строй мысли в процессе получения нового знания [201]. Предмет как объект познания (эмпирический, теоретический объект), суть, таким образом, своеобразный «конструкт», представляющий собой единство субъективного и объективного. Предмет объективен, поскольку представляет

---

[200] Бажан В. В. Условия познания и проблема физической реальности. — В кн.: Гносеологические аспекты измерений, с. 71.

[201] См.: Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. М., 1968, с. 9.

определенный аспект — «объект реальности» (вещи) и субъективен (в указанном выше смысле) как продукт человеческой деятельности. Предмет как объект познания субъективен еще и в том смысле, что знание, на основе которого (и в соответствии с которым) выделяется предмет, неполно, абстрактно, а, следовательно, и относительно истинно.

Человек активно вмешивается в процесс деятельности, в объективное положение вещей. Однако для того, чтобы успешно осуществлять свою деятельность, ему необходимо адекватное знание вещей самих по себе, а не с точки зрения субъекта. Решить эту задачу можно, лишь исключив субъективную (здесь в смысле известной односторонности, абстрактности, произвольности) составляющую в предмете. Учет соотношения субъективного и объективного в предметных аспектах вещи является весьма важным, ибо позволяет отобразить действительное бытие «становящейся в человеческой истории... природы» (К. Маркс) и, таким образом, выйти в конечном счете к познанию вещей самих по себе, т. е. мира как он существовал до и независимо от человека.

Деятельность (и конкретно познание — как момент, сторона деятельности) превращает материальный мир вещей в мир человеческих предметов (мир очеловеченной природы). Всякий предмет есть, таким образом, единство объективного и субъективного, именно как объект познания.

Единственной материальной вещью, в которой реально осуществлено единство (тождество) объективного и субъективного, является, по-видимому, только сам человек, который, по словам К. Маркса, своей жизнедеятельностью «всю природу превращает в свое неорганическое тело» [202].

Человек представляет тотальность всей природы, мира в целом [203]. Стало быть, процесс самосознания человеком собственной природы (сам человек как объект познания) есть в сущности процесс познания мира в целом, что является, кстати, еще одним свидетельством правомерности рассмотрения мира в целом как объекта познания. Не случайно именно философия, выявляющая всеобщие законы бытия и познания (соотношение объективного и субъективного в бытии мира и его познания), дает нам в известном смысле картину (философскую) мира в целом, что и позволяет утверждать, что мир в целом есть теоретический объект философского исследования.

Отношение объективного и субъективного в знании о предмете находит свое выражение в процессе познания как противоречие объективной (абсолютной) и относительной истин.

[202] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

[203] См.: Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип. — В кн.: Проблема человека в современной философии, с. 88.

Процесс разрешения этого противоречия и есть процесс преодоления субъективного в знании о вещах.

Выше мы уже говорили, что во всяком конкретно-научном исследовании всегда познается какой-то определенный аспект вещи (вещь как предмет), который и предстает на эмпирическом уровне познания как эмпирический объект, на теоретическом — как абстрактный, и пояснили смысл и правомерность такой терминологии. Однако подлинным объектом в прямом и наиболее полном смысле этого слова материальная вещь выступает лишь как объект всего познания в целом. И поскольку практически вещь дана человеку в его деятельности только предметно (т. е. с какой-то определенной стороны, а не вся целиком, во всем богатстве своего действительного бытия), постольку познавательная реконструкция вещи (объект-реальности) как объекта познания есть процедура целиком теоретическая. Имея это в виду, можно сказать, что вещь (объект-реальность) в процессе познания выступает как эмпирический объект, как абстрактный объект и, наконец, как теоретический объект [204]. Из сказанного следует, что познание вещи на теоретическом уровне предполагает два уровня движения синтезирующей мысли: а) по предмету и б) по объекту.

Действительно, многообразие человеческой деятельности раскрывает богатство предметных определений вещи. Познание вещи на эмпирическом (вещь как эмпирический объект) и на теоретическом (вещь как абстрактный объект) уровнях позволяет выявить существенные свойства и отношения вещей и создать понятие о них (свойствах, отношениях). Выявление существенных свойств и отношений, установление определенных зависимостей между ними позволяют расширить область предметного определения вещи — предмет рассматривается уже как некоторая система свойств и отношений вещи, знание которой резюмируется в понятии предмета (предмет как вещь в особенной форме своего бытия), в развитой форме это знание представляет собой некоторую систему знания о предмете, т. е. его научную теорию [205]. Это, так сказать, линия движения познания по предмету (явлению).

По своему онтологическому статусу различные предметные представления вещи в деятельности суть различные существования одной и той вещи (различные проявления ее сущно-

---

[204] Абстрактный объект, конечно, также является теоретическим объектом. Однако, чтобы различить разные уровни воспроизводства объект-реальности на теоретическом уровне, их целесообразно, очевидно, различить и терминологически.

[205] Под теорией в данном случае понимается система понятий и принципов, отражающих существенные свойства и связи вещи (некоторую систему ее предметных определений).

сти). Явление есть та форма особенного существования сущности, в которой последняя реализуется как конкретное. Следовательно, выявление в процессе познания сущностного единства различных явлений есть не что иное, как представление их как различных предметных определений одной и той же вещи, и дальнейшее познание вещи как объекта заключается в теоретическом синтезе этих определений. Так возникает движение синтезирующего мышления по объекту, результатом которого является теперь уже понятие о вещи. Границы познания вещи как объекта, очевидно, совпадают с границей ее отражения в понятии.

На разных этапах постижения вещи понятие о ней принимает различные формы. Так, на эмпирическом уровне познания, где вещь рассматривается как эмпирический объект, мы имеем наиболее простую и неразвитую форму понятия о вещи — определение ее через род и видовое отличие. Надо сказать, что уже в этой своей форме понятие о вещи отражает ее как конкретное (т. е. как единство многообразного). Теоретический уровень познания позволяет создать понятие о вещи как абстрактном объекте в виде идеи вещи. В идее вещи синтезируется знание о сущности вещи; она (идея) суть понятие, ибо исходя из нее вещь мыслится как сущностное единство (как единое целое). Однако в идее вещь отображена абстрактно, вне ее отношений с другими вещами (соответственно без ее особенных определений), и в этом смысле она есть высший синтез теоретического абстрактного знания о вещи[206].

Следующей формой понятия о вещи, вновь возвращающей нас к отображению вещи как единства многообразного (т. е. действительного ее бытия), является теория. Действительно, идея не представляет собой конкретного знания вещи. Подобно отражаемой ею сущности, которая раскрывает, развертывает все богатство содержащихся в ней определений в процессе своего движения, идея становится конкретным знанием лишь в ходе своего концептуального развертывания (развития), т. е. лишь в рамках определенной теоретической системы. В этом смысле идея действительно является исходным элементом для образования другой, более высокой формы понятия о вещи — теории[207]. Классическим примером может служить процесс теоретического развертывания идеи корпускулярно-волновой природы микрообъектов в квантовой механике. Заметим, кстати, что именно потому, что сущность вещи отражается в идее, последняя содержит в себе (в возможно-

[206] См.: Вахтомин Н. К. Генезис научного знания, с. 218.

[207] Идея и теория как виды развивающегося понятия о вещи рассматриваются также в работе Библера В. С. Понятие как элементарная форма движения науки. — В кн.: Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

сти) многие, не выявленные еще практикой исследования, определения сущности, чем и объясняются предсказательная функция, эвристические возможности теории, в которой идея развертывает свое содержание. Понятно, что исторически ограниченные рамки реального процесса познания обусловливают относительный характер знания действительного бытия вещи, фиксируемого в ее понятии (определении, идее и теории). Поэтому каждый новый цикл познания вещи характеризуется более высоким уровнем абстракции и обобщения (синтеза) знания, выражающегося в названных формах развивающегося понятия о вещи.

Ф. Энгельс отмечал, что «понятие о вещи и ее действительность движутся вместе подобно двум асимптотам, постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая. Это различие между обеими и есть то различие, в силу которого понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности» [208].

В процессе практической и познавательной деятельности человек все более и более полно и глубоко раскрывает действительное бытие вещей, которые, будучи системами и элементами иных систем, образуют то самое материальное единство, которое мы и обозначаем как объективную реальность. Иначе говоря, процесс познания действительного бытия вещей, в конечном счете, оказывается (в плане выявления их всеобщих определений) процессом познания всего действительного мира. Отсюда следует, что развитие понятия о вещи не заканчивается теорией. Оно продолжается, но теперь уже в рамках более общих и глубоких теоретических построений, отражающих бытие уже не отдельных вещей, а мира в целом.

Применительно к познанию мира в целом, видимо, также можно говорить об эмпирическом и теоретическом уровнях познания. В самом деле, на эмпирическом уровне познания объективная реальность, будучи представлена как эмпирический объект (в указанном выше смысле), отражается многообразием конкретно-научных теорий различных предметов; как абстрактный объект мир в целом отражается в виде философской картины мира, как теоретический объект — в научной картине мира. Ясно, что только в рамках научной картины мира можно получить наиболее полный и глубокий ответ на вопрос, почему *эта* вещь возможна и в чем состоит действительная всеобщность любых ее форм. В ответах на эти вопросы заключается *объяснение* бытия вещи, познание ее как *объекта*.

Иногда говорят, что объяснить — значит раскрыть сущность объясняемого объекта и таким образом ответить на все

[208] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 354.

«почему?» вещи. Конечно, без знания сущности вещи, а, следовательно, и ее причин не объяснить бытия вещи. И все-таки знание одной сущности (абстрактного причинного закона) еще, видимо, недостаточно, чтобы объяснить (и, стало быть, понять) вещь во всей конкретности ее действительного бытия. Если главная объясняющая функция науки заключается в том, чтобы овладеть предметом [209], то надо, очевидно, знать не только сущность, но и всеобщие формы ее проявления, т. е. законы функционирования вещи, позволяющие ответить на вопрос «как?» существует вещь. Именно единство знания «как?» и «почему?» вещи позволяет, на наш взгляд, объяснить и таким образом овладеть вещью. Не случайно теория, которая, как известно, для того и создается, чтобы объяснить некоторую область явлений, необходимо содержит в себе элементы знания, отвечающего на оба эти вопроса. Сказанное, кстати, позволяет понять, почему описание (ответ на вопрос «как?» существует вещь) является необходимым моментом и предпосылкой объяснения, более того, может рассматриваться как простейший (при данных условиях познания) тип объяснения.

Объяснить вещь — значит понять ее как тотальность, как единство многообразного. Вот почему идея вещи, хотя и отображает ее сущность, еще не объясняет ее бытие, но, конечно, содержит в себе (так сказать, в снятом виде, в возможности) это объяснение. Объяснить вещь значит образовать понятие о вещи в форме развернутой системы знаний о ней, только тогда постигнутый в понятиях мир как таковой предстает как действительный мир [210].

3. Методологические функции категорий вещь, свойство, отношение и синтез научного знания о мире. Развивающееся знание о мире характеризуется все более и более усиливающейся тенденцией к единству. Достаточно взять любую область познания, чтобы обнаружить процесс, который идет, прогрессивно нарастая как в плане интенсивного, «интимного», по выражению Б. М. Кедрова, развития теоретических систем знания, так и в плане экстенсивного развития. Уже давно было замечено, что существует определенная связь между единством знания об объекте и его истинностью (адекватностью объекту). Значение этого факта с особой силой было подчеркнуто уже Кантом. Правда, Кант при этом исключал какое-либо объективное основание этого процесса, связав и обусловив тенденцию развивающегося знания к единству, определенной системности исключительно деятельностью разума. Надо сказать, что такой подход вообще характерен для многих направлений идеалистической

---

[209] См.: Никитин Е. П. Объяснение — функция науки. М., 1970, с. 19.

[210] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 727.

философии. Так, основатель позитивизма О. Конт также объяснял системный характер знания самопроизвольной способностью человеческого разума к установлению единства, связи. Не менее определенно в этом плане высказываются представители субъективного идеализма и в наши дни. Например, известный французский исследователь проблем логики научного познания Детуш, говоря о единстве теоретической физики, писал, что «оно — свойство нашего духа, дело метода, а не реальности». Вследствие чего «единство физики в основном субъективно» [211].

Синтез научного знания о мире действительно связан с деятельностью субъекта. Однако это не исключает, а, напротив, предполагает рассмотрение объективных оснований именно такого характера процесса познания мира. Ошибочность идеалистического подхода в решении данного вопроса связана с тем, что субъект рассматривается только как субъект познания, а не как субъект практической в своей основе деятельности. Именно выявление деятельной природы человека позволяет понять его как особого рода материальную вещь, существующую наряду с другими материальными вещами.

Материальные вещи по самой своей природе суть системы. Стало быть, системно организованным является как объект, так и субъект деятельности; как отношение субъекта к объекту системной оказывается и сама деятельность. В самом деле, в силу системной организации человека как природной вещи системным является и любое многообразие его потребностей, а следовательно, и процесс их удовлетворения (т. е. деятельность), в ходе трудовой деятельности формируется и социальный аспект системной организации человека. Сказанное позволяет понять, почему в процессе своей деятельности субъект вычленяет в объекте целостный (иначе говоря, системный) фрагмент материальной действительности (предмет) и отражает его системным же образом. Иными словами, адекватное знание о системном объекте не может быть само несистемным. Вот почему «истинной формой, в которой существует истина, может быть, — как подчеркивал Гегель, — лишь научная система ее» [212].

Выше было показано, что движущаяся материя реализует себя как мир вещей, находящихся в различного рода отношениях друг с другом и в силу этого обладающих некоей определенностью. Понятия вещи, свойства, отношения представляют, таким образом, основные определения движущейся материи, они суть те самые «узловые точки сети понятий», накладывая которую на объективную реальность, мы получаем воз-

---

[211] Destonsches I. Principes fondamenteant de physigue theorigue, V. 1. Paris, 1942, p. 123.

[212] Гегель. Соч. т. 4, М., 1959, с. 3.

можность отобразить последнюю во всей противоречивой действительности ее организованного бытия. С этим обстоятельством связано центральное положение системы понятий вещь—свойство—отношение в категориальной структуре знания, их особые методологические функции.

К методологическим функциям понятий вещь, свойство, отношение в познании следует отнести прежде всего ту, которая связана с осуществлением (обеспечением) концептуального единства знания. В самом деле, являясь основными определениями системного бытия материального мира, понятия вещь, свойство, отношение (точнее, система этих понятий) неизбежно занимают центральное положение во всей концептуальной структуре знания, составляя ее ядро, ибо все знание о мире так или иначе всегда есть знание о свойствах и отношениях вещей, наконец, о самих вещах, как системах свойств и отношений, которые их образуют и посредством которых они обнаруживают свое существование. То же самое можно сказать и о подавляющем большинстве философских категорий, которые являются не чем иным, как абстрактно-всеобщими определениями бытия мира вещей. Две другие методологические функции системы понятий вещь—свойство—отношение—определяющая направление процесса познания (регулятивная) и организующая (синтезирующая) — необходимо связаны с первой. Рассматривая объективную диалектику бытия вещи, мы показали, что всякая вещь есть «существенное единство в существенном множестве». Иначе говоря, как целое вещь существует и обнаруживает себя только через многообразие своих существенных свойств. Эта особенность противоречивой природы бытия вещи (вещь как единство многообразного) определяет тот факт, что процесс познания вещи начинается с выявления ее свойств и отношений, затем идет в направлении познания ее существенного единства и, наконец, к познанию ее как тотальности, как единства многообразного. В целом это движение познающей мысли может быть охарактеризовано как процесс восхождения от абстрактного к конкретному.

Системный характер реального бытия вещи означает, что знание, адекватно отражающее его, также должно быть системным. Однако, как отмечалось, вещь в познании не дана сразу, целиком, во всей тотальности своего бытия. На разных уровнях (и этапах) процесса познания она предстает по-разному, чему соответствуют и различные формы единства отображающего ее знания. Все знание в конечном счете резюмируется в понятиях о вещах, поэтому развитие знания о вещи есть движение (развитие) понятия о ней как объекте.

Выше мы говорили, что различной форме объективного представления вещи в процессе познания соответствуют различные формы понятия о ней: определение, идея, теория. Что-

бы понять вещь, ее необходимо отобразить как конкретное (существенное единство в существенном множестве), иными словами, как систему. Понятие о вещи есть, стало быть, всегда система знаний, и поскольку в понятии о вещи фиксируются существенные моменты ее бытия, постольку степень и характер системной организации знания о ней, несомненно, характеризуют и степень проникновения в суть понимания ее действительного бытия.

Наиболее простой формой системного представления знания о вещи является понятие о ней как эмпирическом объекте. Формой синтеза знания в данном случае будет определение [213]. Определение отражает вещь как некое, пока еще только внешнее, единство существенных свойств, принадлежащих ей как носителю (субстрату). Знание вещи как существенного множества свойств и отношений, характеризующих вещь как предмет и принадлежащих ей как объекту, составляет основное содержание развитого определения. Ясно, что знание, фиксируемое в определении, всегда относительно, так как получено при данных, конкретных условиях познания. Это означает, что знание о вещи, синтезируемое на эмпирическом уровне познания в форме определения, изменяется, имея тенденцию к развитию в направлении своей наиболее развитой и полной (в рамках определения) формы.

Теоретический уровень познания дает две основные формы синтеза знания о вещи: идею и теорию. Идея есть результат теоретического синтеза существенных определений вещи как эмпирического объекта. В идее находит свое отображение то, что составляет существенное единство (одно и то же — тождественное) вещи как множества (системы) существенных свойств и отношений, в которых она реализует себя внешним для других вещей (и для исследователя, разумеется, также) образом. *Идея выражает сущность вещи и в этом смысле есть знание последней как абстрактного объекта.* Можно привести множество примеров синтеза знания, резюмируемого в виде самых различных идей, отличающихся друг от друга конкретным содержанием, степенью общности и глубиной отражаемого аспекта сущности вещи. Особенность гносеологического статуса идеи заключается, как мы уже говорили, в том, что она подобно отражаемой ею сущности, заключающей в себе все многообразие своих возможных проявлений, содержит не только знание об уже известных свойствах и отношениях вещи, но и таит в себе *новое* знание, которого не было в исходных для нее (до синтеза) определениях вещи как эмпирического объекта. Эта особенность

---

[213] Под синтезом мы понимаем процесс, ведущий к установлению единства знания. Очевидно, что различной степени единства знания соответствует различная степень (уровень, тип) его синтеза.

идеи проявляется в процессе ее концептуального развертывания в теорию, именно с ней связаны предсказательные возможности теории. Сказанное объясняет также, почему идея, ставшая исходной для развертывания теории, зачастую формируется в форме гипотезы.

Идея есть исходный пункт развития теории и, будучи положена как основание, из которого развивается все богатство содержания теории, выступает уже в роли принципа. Например, идея естественного отбора, будучи положена в основу дарвиновской теории эволюции видов, становится основным исходным принципом теории. Очевидно, что поскольку идея, как правило, выражает не всю сущность вещи, а только какой-то ее определенный аспект, сторону (вещь как предмет), то в основание теории объекта может быть положен ряд принципов — система абстрактных объектов [214]. Так, в основании частной теории относительности, как известно, лежат два принципа: принцип константности скорости света и принцип относительности.

Развертывание идеи в теорию позволяет отобразить вещь в действительности ее конкретного бытия. Вот почему теория является высшей формой синтеза знания о вещи. Функционирование теории заключается, с одной стороны, в объяснении уже наличного эмпирического материала, с другой стороны — в предсказании новых явлений.

Практическое осуществление предсказательной функции теории в связи с расширением области применения фундаментальной для данной теории идеи может рассматриваться как форма экстенсивного развития теории (соответственно форма экстенсивного синтеза знаний). Экстенсивное развитие теории, обобщая новый эмпирический материал, приводит в свою очередь к уточнению и углублению понимания явления, а следовательно, и содержания основополагающих для данной теории идей. Иными словами, в процессе развития теории происходит новый синтез знаний, обогащающий прежнее содержание идеи вещи. Имея это в виду, можно, стало быть, утверждать, что идея является не только исходным пунктом построения теории, но и конечным результатом ее развития. Этот аспект синтеза знания, совершаемого в рамках теории, характеризует ее интенсивное развитие. Из сказанного видно, что теория в процессе своего функционирования осуществляет единство форм экстенсивного и интенсивного синтеза знания о вещи.

Говоря о теории, следует помнить, что она есть система знаний не вещи в целом (вещь как объект-реальность), а

---

[214] См.: Подлишевский О. А. Способы формирования основания физической теории. — В кн.: Проблемы истории и методологии познания. М., 1974, с. 246.

предмета. Иными словами, частные теории есть не что иное, как системы знаний об отдельных предметах, определенных аспектах объект-реальности, т. е. вещи самой по себе в ее гносеологической и практической независимости от субъекта. Чтобы перейти к познанию действительного бытия вещи как объекта, следует, очевидно, синтезировать (привести в систему) все многообразие ее предметных определений. В силу системного характера бытия движущейся материи, определяемого материальным единством мира и всеобщими законами движения, познание действительного бытия всякой вещи оказывается возможным лишь при наличии знания о мире в целом (в сущности, познание действительности вещи оказывается в конечном счете познанием мира в целом). Вот почему высший синтез знания о вещи (и как его результат — понятие о вещи) может быть достигнут лишь в рамках теоретической системы знания, отображающей мир в целом.

По сути дела, объект научного познания всегда один и тот же — мир в целом (движущаяся материя), но исследуется он с разных сторон (в разных своих конкретных проявлениях) и на различных уровнях абстракции: знание о мире в целом как эмпирическом объекте представлено, как уже отмечалось, многообразием конкретно-научных теорий, каждая из которых является системой знаний о том или ином предметном аспекте объективной реальности; как абстрактный объект мир в целом представлен в философской картине мира, наконец, как теоретический объект, т. е. как действительный мир — в научной картине мира. Научная картина мира представляет собой, таким образом, высшую форму синтеза знания о мире.

В нашу задачу сейчас не входит анализ взаимодействия и функционирования различных форм синтеза знания о вещах в процессе познания. Заметим только, что подобно тому как идея, развертываясь в теорию, становится знанием конкретного бытия вещи, философская картина мира, опосредствуясь конкретно-научным знанием, развертывается в научную картину мира, представляющую собой уже знание конкретного бытия доступной человеку в его деятельности области мира в целом.

В свете сказанного ясно, что научная картина мира не есть система только методологических принципов, как это утверждает, например, И. Я. Лойфман[215], поскольку она включает в себя, кроме того, наиболее общие и фундаментальные эмпирические определения объекта (типа фундаментальных физических констант и т. п.), модели, гипотезы, одним словом, теоретическое представление всех структурных уровней материи. Как система знания о мире в целом научная картина мира функционирует как на эмпирическом, так и теоретическом

[215] См.: Лойфман И. Я. Принципы физики и философские категории, с. 13—20.

уровнях познания, представляя собой высший результат и необходимую предпосылку научного постижения его действительного бытия.

Следует признать, что имеющиеся естественнонаучные (прежде всего, физическая) картины мира не могут пока претендовать на эту роль, поскольку не включают в себя науки о человеке. Процесс формирования научной картины мира будет, по словам К. Маркса, развертываться по мере того, как «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой науки о человеке включат в себя естествознание. Это будет одна наука» [216]. И ничего удивительного в этом, очевидно, нет, ибо «сама история является действительной частью истории природы, становления природы человеком» [217].

Из приведенных рассуждений видно, как непрерывно расширяющийся и углубляющийся синтез знаний о вещах позволяет постепенно, шаг за шагом давать все более объективную (и, таким образом, все более истинную) картину их действительного бытия. Этот процесс постоянно стимулируется и детерминируется практической деятельностью. Практика — исходный и конечный пункт этого движения, и в тех границах, в каких мы на практике имеем дело с вещами, представления о вещи и об ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью, т. е. являются объективно истинными.

Мир вещей неисчерпаем. Такова особенность его бытия, вытекающая из того факта, что он (мир) суть движущаяся материя, т. е. совершающее процесс противоречие. Задача науки заключается в том, чтобы «видимое, выступающее на поверхности явлений движение свести к действительному внутреннему движению» [218]. Но и это, однако, еще не все. Знание сущности, абстрактного закона еще не дает нам картины действительного бытия вещей. Поэтому «задача науки состоит именно в том, чтобы объяснить как проявляется закон» [219]. Объективная неисчерпаемость свойств и отношений мира вещей означает, что практически процесс познания мира бесконечен. И как бы бесконечно близко мы ни приближались на этом пути к истинному познанию мира, оно никогда не будет исчерпывающим. Вот почему «перед лицом неизмеримо богатой, постоянно обновляющейся природы, человек, как бы ни был велик прогресс в области научного познания, остается всегда удивляющимся ребенком и должен быть постоянно готов к новым неожиданностям» [220].

---

[216] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 596.
[217] Маркс К. и Энгельс Ф. Там же.
[218] Маркс К. Капитал, т. 3, М., 1955, с. 324.
[219] Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма, с. 209.
[220] Планк М. Смысл и границы точной науки. — «Вопросы философии», 1958, № 5, с. 111.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной итог проведенного исследования — доказательство категориального статуса понятий вещь, свойство, отношение как всеобщих форм бытия и познания. Рассмотрение объективной диалектики материального бытия выявляет тот фундаментальный факт, что реальный мир организован как мир (система) вещей. Отсюда очевидна полная несостоятельность тезиса неопозитивистов о якобы совершенно произвольном характере «вещного» языка, описывающего материальный мир.

Всякая реальная вещь по самой сути своей есть совершающее процесс противоречие (и в этом смысле суть отношение). Но как раз именно поэтому вещь и существует как определенное бытие, как система свойств и отношений, которые ее образуют и посредством которых она обнаруживает свое существование. Вещь есть ничто вне и помимо свойств и отношений, точно так же, как свойства и отношения существуют лишь как свойства и отношения вещей. Вещь есть система и это объясняет, почему ее нельзя свести к одним только свойствам или отношениям. Это объясняет также, почему вещь обладает большей, чем свойства и отношения, самостоятельностью, обусловливающей ее ведущее положение в системе понятий вещь—свойство—отношение.

Общая всем вещам противоречивая природа их бытия обеспечивает системный характер не только каждой из них в отдельности, но и мира (движущейся материи) в целом. Справедливо, очевидно, и обратное утверждение: противоречивая природа движущейся материи обеспечивает системный характер ее бытия как мира вещей. Таковы объективные основания того, что любой фрагмент материального мира и мир в целом получает адекватное отображение лишь в системе понятий вещь—свойство—отношение. Можно сказать, что в понятиях вещь, свойство, отношение отображается «существенное, типическое во всем многообразии содержания» [221], какое

[221] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 55.

является собой материальный мир. Они суть подлинные категории познания, ибо организуя и направляя процесс познания, обеспечивают тем самым концептуальное единство знания о мире.

Выявление категориального статуса понятий вещь, свойство, отношение, их методологических функций позволяет ответить на вопрос о месте этих всеобщих понятий в системе категорий диалектики. Действительно, какой бы уровень организации материального мира мы ни взяли, объектом познания всегда является вещь. Как система вещей мир есть единство многообразного и, следовательно, сам в известном смысле представляет собой вещь. Это объясняет, почему абстрактно-всеобщие определения всякой вещи, выраженные в форме логических категорий и отображающие диалектику ее объективного бытия, оказываются вместе с тем и определениями материального мира в целом. Диалектика как учение о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления оказывается, таким образом, теорией бытия всякой материальной (как природной, так и духовной) вещи, что и определяет центральное положение подсистемы категорий вещь—свойство—отношение в системе категорий диалектики, а вместе с этим и значение (и необходимость) их дальнейшего исследования для построения развернутой системы философского знания о мире.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ В ИСТОРИИ ПОЗНАНИЯ

У истоков научного познания 7
Вещь, свойство, отношение в философии и науке Нового времени 41
Вещь, свойство, отношение в классической немецкой философии (Кант — Гегель) 79
Вещь, свойство, отношение в буржуазной философии XIX — XX вв. 108

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ В МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Вещь, свойство, отношение 130
Вещь как система 148
Вещь в процессе своего возникновения, пребывания и развития 166
Вещь, свойство, отношение и процесс познания мира 208
Заключение 241

Альберт Янович
РАЙБЕКАС

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ КАК ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ

Редактор **М. И. Сваровская**
Технический редактор **Р. М. Подгорбунская**
Корректор **Г. Г. Иванова**

КЗ03150. Сдано в набор 23/II-1977 г. Подписано к печати 17/X-1977 г. Бум. типографская № 3; формат 60×90¹/₁₆; п. л. 15,2; уч.-изд. л. 16,2. Заказ 88. Тираж 500 экз. Цена 2 руб. 10 коп.

Издательство ТГУ. Томск-29, ул. Никитина, 17.
Типография «Красноярский рабочий», г. Красноярск, пр. Мира, 91.

А. Я. РАЙБЕКАС

ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ КАК ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ